

رسائل
باقية



الرُّوْبِيُّ الرَّوْبِيُّ الرَّوْبِيُّ

تُرْكِيفُ
الشِّعْرَ بِأَلْعَابِ الْعَبُودِ



بِحَسَنَةِ الرِّبِّ الْأَمِينِ

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
الْحُكْمُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ
إِنَّا نَحْنُ مَنْ نَزَّلْنَا عَلَيْكُمْ
الْكِتَابَ لَا يَكُونُ عَلَيْكُمْ
بِهِ حِلٌّ وَلَا أَنْتُمْ
عَلَيْهِ بِمُثْقَلٍ

الرؤى الكوائية الإلهية

الدّوافع والمناهج

إعداد

الشيخ علي العبود



اسم الرسالة: **الرؤى الكونية الإلهية**

الدّوافع والمناهج

الشيخ علي العبود

إعداد:

الناشر: **مؤسسة الكوثر للمعارف الإسلامية**

الطبعة: **الأولى / ربيع الأول ١٤٣٣ هـ . ق**

شابك:

٩٧٨-٦٠٠-٩٢٩٥١-٢-٨

هاتف:

٠٠٩٨ - ٢٥١ - ٢٦١٣٨٨٣ - ٥

فكس:

٠٠٩٨ - ٢٥١ - ٢٦١٣٨٣٠

aiu.qom@hotmail.com : Email

العنوان: قم/ خيابان مصلاي جنويي بين كوجه ٤ و ٥

حقوق الطبع: **جامعة آل البيت العالمية**

قَالَ اللَّهُ يَبْلُوكَ وَنَعَّالِدُ:

﴿مَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِنْ ذَكَرٍ أَوْ امْهِنَ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُخْيِسْنَهُ حَيَاةً طَيِّبَةً وَلَنَجْزِيَنَّهُ أَخْرَمْهُ بِأَخْسَنِ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾

النحل: ٩٧



الإهداء

إلى من بعثه الله تبارك وتعالى

- * شاهداً ومبشراً ونذيراً وداعياً وسراجاً منيراً.
- * ليخرج الناس من الظلمات إلى النور.
- * ليستأدي ميثاق الفطرة الإلهية ويذكر بالنعمة الـ

إليك يا رسول الله ﷺ

شكروتقدير

إلهي تصاغر عند تعاظم آلانك شكري، فـآلازك جمة ضعف لسانى عن إحصانها
فكيف لي بتحصيل الشكر وشكري إياك يفتقر إلى شكر...
شكري إلى كلّ من:

- * جامعة المصطفى ~~بئن~~ العالمية
- * جامعة آل البيت ~~بئن~~ العالمية
- * الأساتذين الفاضلين:
- * سماحة الشيخ العلامة حسان سويدان.
- * سماحة الشيخ العلامة طلال الحسن

خلاصة الرسالة

جاءت الرسالة في خمسة فصول وخاتمة على النحو التالي:

الفصل الأول: حيث تم في دراسة المفاهيم التصورية الدخيلة في تكوين الاتجاه المعرفي للبحث، بغية الاحتراز عن الواقع في الخلط المفاهيمي لتلك الحدود؛ لذا جاء التأكيد على دراسة أهم حدين يلازمان جميع فصول الدراسة، وهما: الرؤية الكونية والرؤبة الأيديولوجية، للانتقال بعد ذلك إلى تقسيم الكونية إلى الإلهية والمادية، وتشخيص الفوارق بينهما في ضوء المعطيات والتائج.

الفصل الثاني: يتناول ثلث دراسات ذات طابع تصدقي، تكشف جميعها عن القيمة المعرفية لبناء الرؤبة الإلهية، وذلك من خلال استعراض المدخل الذي ترتكز عليه تلك الرؤبة، ودوران تعطيل البحث عنها أو افتتاحه على التصديق بالواقعية الوجودية والمعرفية، ومعالجة الإشكاليات التي تواجهها.

الفصل الثالث: يحاول الوقوف على أزمة العلاقة بين الرؤيتين الكونية والأيديولوجية، والتي تتجلى في مظهرتين؛ الأولى: الاستنتاج، والثانية: البرهنة؛ رؤبة ما إذا كان يمكن التوفيق بينهما، أو الانتهاء إلى خيار الفصل، وبالتالي فقد الرؤبة الإلهية المرجعية الأخلاقية.

ينتقل بعدها إلى التدليل على التبادل الوظيفي بين الرؤية الكونية والرؤبة الأيديولوجية، وذلك من خلال إثبات الدور التوليدي بينهما، ومساهمة الثانية في إثبات بعض موضوعات الرؤية الإلهية؛ كالنبوة والمعاد، وجملة من المبادئ الكلامية التي نشاهد امتدادها على مسائل علم الكلام؛ كمبدأ اللطف.

الفصل الرابع: تطلق أهمية هذا الفصل تحديداً لوضع حدٍ للخلط بين نحوين من الدوافع؛ الأول: الدوافع البحثية، والثاني: الدوافع التصديقية، لستكشف عندها الآثار السلبية المترتبة على عدم التمييز بينهما، والتي ساقت إلى جعل مجموعة من الفرضيات؛ كفرضية الخوف والجهل وغيرهما واعتبارهما من المحرّكات البحثية نــ أساس الرؤية الإلهية.

في ضوء تلك المقارنة بين النــ من الدوافع نستعرض وفق دراسة تفصيلة أهم نظريتين تم التركيز عليهما في مختلف المدارس الكلامية، واعتبارهما من الدوافع البحثية عن الرؤية الإلهية، وهي: نظرية دفع الضرر المحتمل، ولزوم شكر المنعم.

الفصل الخامس: يمكن التعبير عنه بالبحث المفصلي الذي على أساسه تتحدد هوية المدارس والاتجاهات التي تهتم بالرؤبة الكونية؛ كونه يتناول دراسة المناهج التصديقية والمرجعية البنائية للرؤبة الإلهية.

في هذا الفصل حاولنا الوقوف على أهم المناهج الدخيلة في تشكيل الرؤبة التصديقية، ومعالجة الإشكاليات التي تسعى إلى تجريد بعضها عن عنوان المرجعية البنائية؛ وذلك من خلال دراسة منطلقاتها وحدودها المعرفية. وأخيراً: جاءت الخاتمة لاستعراض أهم نتائج البحث التصورية والتصديقية.

المقدمة

الحمد لله رب العالمين، والصلوة والسلام على المبعوث رحمة للعالمين، محمد وآلـه الطيبين الطاهرين، الذين أذهب الله عنهم الرجس وطهرـهم تطهـرا، وبعد:

الغاية الكمالية التي تلازم الوجود الإنساني الباحث عن ذاته واتمامـه الحـقـيقـيـ، لا تـأتـىـ إـلـاـ فـيـ ظـلـ روـيـةـ كـوـنـيـةـ إـلـهـيـةـ جـامـعـةـ لـكـلـ الـكـمـالـاتـ الجـمـالـيـةـ، وـتـنـتـهـيـ إـلـيـهـ سـلـسـلـةـ الـمعـالـلـاتـ الطـولـيـةـ، وـتـفـقـرـ إـلـيـهـ الـمـمـكـنـاتـ حدـوـثـاـ وـبـقـاءـ.

تلك الروية الإلهية هي التي يحتكم إليها العقل البشري في ظل مرجعية بنائية؛ لتأسيس روية أيدلوجية تساهم في تشخيص مبدأ ومتى حركة؛ وذلك لطبيعة العلاقة التوليدية بين ما هو كائن وما ينبغي أن يكون، والتي يحكي القرآن عنها بقوله: ﴿مَنْ عَمِلَ صَالِحًا مَّنْ ذَكَرَ أَوْ أَنْشَىٰ أَوْ هُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنْخِيَّنَّهُ حَيَاةً طَيِّبَةً وَلَنَجْزِيَّنَّهُمْ أَجْرَهُمْ بِأَخْسَنِ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾ النحل: ٩٧. لن يتمكن الإنسان من وجدان هويته الحقيقة، وحل الاستفهام المعرفي - من أين، إلى أين في أين إلـاـ فـيـ ظـلـ الـوـاقـعـيـةـ الـوـجـوـدـيـةـ وـالـمـعـرـفـيـةـ لـلـرـوـيـةـ إـلـهـيـةـ، حينـهاـ فقطـ يـقـالـ:ـ سـائـرـ عـلـىـ بـصـيرـةـ.

المحركات البحثية التي تدفع الإنسان نحو بناء روية كونية إلهية يستحيل أن تكون مصادمة للفطرة والعقل والنقل؛ لضرورة التطابق بين التكوين والشرعـيـ الواجدـ لـمـلـاكـاتـ الـوـاقـعـيـةـ.

المرجعية البنائية (المنهج) وحدها هي الطريق إلى تحقيق التوالد الذاتي (الوصولي) والتوالد الغيري (الايصالي) لاستبطانها المكونات الثلاثية الدخيلة في بنية المنهج العقلي والنقطي؛ ووجدها الخصوصية الذاتية الطابقية المانعة عن التقىض.

في ضوء تلك المعطيات الإجمالية التي ستكتشف عنها فصول الرسالة تتعلق القيمة المعرفية للبحث عن موضوع الرؤى الإلهية من حيث الدوافع والمناهج، وفق الأسس التالية:

* **السؤال الرئيس للرسالة: ما هي دوافع ومناهج الرؤى الكونية الإلهية؟**

* **الأسئلة الفرعية:**

١- ما هو المراد من: الكونية، الأيديولوجية، الإلهية، الدوافع، المناهج؟

٢- ما هو المدخل المعرفي لدراسة الرؤى الكونية الإلهية؟

٣- ما هي طبيعة العلاقة بين الكونية والأيديولوجية؟

٤- ما هي الدوافع؟ وماذا يترب على الخلط بينها؟

٥- ما هي أهم المناهج المساعدة في تأسيس رؤية كونية إلهية؟

* **أهمية البحث وسوابقه:** تكمن الأهمية المترتبة على البحث في الضرورة الفطرية والعقلية القاضية بتكوين رؤية إلهية لكل إنسان، ولم أجد من تناوله بشكل مستقل من جميع الجوانب التي قمت بعرضها.

* **الأهداف المترتبة عليه:**

١- تحديد المفاهيم بدقة ذات الارتباط بالبحث.

- ٢- تكيف العلاقة بين الكونية الإلهية والأيديولوجية، ومعالجة الإشكاليات.
 - ٣- دفع الخلط بين الدوافع البحثية والدوافع التصديقية.
 - ٤- تحديد المبادئ التي في ضوئها تتكون المنهجية البنائية.
- * طريقة البحث: حاولت الجمع بين الطريقة المقارنية والاستقرائية والتحليلية والتوصيفية وأخيراً النقدية، وهذا التنوع يرجع إلى طبيعة كل مبحث من مباحث الرسالة.

* الفصول والمباحث

- الفصل الأول:** مبادئ تصورية، ويشتمل على ثلاثة مباحث:
- الأول:** مفاهيم مدخلية.
- الثاني:** الرؤية الإنسانية: كونية وأيديولوجية.
- الثالث:** الرؤية الكونية: إلهية ومادية.
- الفصل الثاني:** الرؤية الإلهية: دراسات تصديقية، ويشتمل على ثلاثة مباحث:

- الأول:** دراسة في المدخل المعرفي لدراسة الرؤية الكونية الإلهية.
- الثاني:** الرؤية الإلهية: دراسة في المعطيات.
- الثالث:** الرؤية الإلهية: دراسة في إشكالية البحث.
- الفصل الثالث:** الكونية والأيديولوجية (العلاقة والتبادل) ويشتمل على مباحثين:

الأول: العلاقة بين الكونية والأيديولوجية.

الثاني: التبادل الوظيفي بين الكونية والأيديولوجية.

الفصل الرابع: دوافع البحث عن الرؤيا الإلهية، ويشتمل على مباحثين:

الأول: الدوافع: التصنيف وآثار الخلط.

الثاني: الدوافع البحثية: عرض وتحليل.

الفصل الخامس: مناهج التصديق بالرؤيا الإلهية، ويشتمل على مباحثين:

الأول: مدخل إلى دراسة المنهج التصدقي.

الثاني: أهم المناهج التصدقية: عرض وتحليل.

الفصل الأول

مبادئ تصوريّة

يتضمن ثلاثة مباحث

الأول: مفاهيم مدخلية

الثاني : الرؤية الإنسانية : كونية وأيديولوجية

الثالث: الرؤية الكونية: إلهية ومادية

المبحث الأول: مفاهيم مدخلية

١. الرؤية (*Vision*)

* الرؤية لغة

«الرؤية، بالضم: إدراك المرئي، ولذلك أضرب أربعة:
الأول: النظر بالعين التي هي الحاسة، وما يجري مجرها، ومن الأخبر قول
تعالى: ﴿وَقُلْ اغْمِلُوا فَسِيرَى اللَّهُ عَمَلَكُمْ وَرَسُولُهُ﴾^(١) فإنه مما جرى مجرى
الرؤبة بالحسنة، فإنَّ الحاسة لا تصح على الله تعالى، وعلى ذلك قوله: ﴿بِرَاكُمْ
هُوَ وَقَبِيلُهُ مِنْ حَيْثُ لَا تَرَوْنَهُم﴾^(٢).

الثاني: بالوهم والتخيل؛ نحو: أرى أنَّ زيداً منطلق.

الثالث: بالتفكير؛ نحو: ﴿إِنِّي أَرَى مَا لَا تَرَوْنَ﴾^(٣).

الرابع: بالقلب؛ أي: بالعقل؛ وعلى ذلك قوله: ﴿وَلَقَدْ رَأَةِ نَزَّلَةَ
أُخْرَى﴾^(٤)،^(٥).

وجاء في الفروق اللغوية:

«الرؤبة في اللغة على ثلاثة أوجه:

(١) التربية: ١٠٥.

(٢) الأعراف: ٢٧.

(٣) الأنفال: ٤٨.

(٤) النجم: ١٣.

(٥) الزبيدي، محب الدين، تاج العروس من جواهر القاموس دار الفكر، بيروت، ج ١٩: ٤٣٤.

أحداهمما: العلم، وهو قوله تعالى ﴿ وَرَأَهُ قَرِيبًا ﴾^(١)؛ أي: نعلم يوم القيمة، وذلك: أنَّ كُلَّ أَنْوَارٍ قَرِيبٌ .

والآخر: بمعنى الظن، وهو قوله تعالى: ﴿ إِنَّهُمْ يَرَوْنَهُ بَعِيدًا ﴾^(٢)؛ أي: يظنهونه، ولا يكون ذلك بمعنى العلم؛ لأنَّه لا يجوز أن يكونوا عالمين بأنَّها بعيدة، وهي قريبة في علم الله، واستعمال الرؤية في هذين الوجهين مجاز. والثالث: رؤية العين، وهي حقيقة^(٣).

ويظهر من الصحاح استعمال الرؤية تارة في رؤية العين، وأخرى في العلم، غایته أنَّ الأوَّل يُتَعَدِّى إلى مفعول واحد، والثاني إلى مفعولين؛ فيقال: رأى زيداً عالماً^(٤).

وقريب إلى ذلك ما ذكره ابن منظور في لسان العرب^(٥)، والفiroز آبادي في القاموس المحيط^(٦)، كما يستفاد من الراغب أنَّ (رأى) إذا عَدَى إلى مفعولين اقتضى معنى العلم، وإذا عَدَى إلى اقتضى معنى النظر المؤدي إلى الاعتبار^(٧). والمحصل من ذلك كله: أنَّ المدلول اللغوي لكلمة الرؤية هي المشاهدة ونحوها، وإن اختلف طرقها، فقد يكون بالحسنة أو بالعقل أو بالإلهام، ونحو ذلك.

(١) المعارض: ٧.

(٢) المعارض: ٦.

(٣) العسكري: أبو هلال، الفروق اللغوية، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجامعة المدرسين بقم المقدسة: ٢٦٣.

(٤) الجوهري، اسماعيل بن حماد، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، دار العلم للملاتين، ج ٦: ٢٣٤٧.

(٥) ابن منظور، أبو الفضل جمال الدين، لسان العرب، نشر أدب الحوزة، ج ١٤: ٢٩١.

(٦) الفiroز آبادي، مجد الدين محمد، القاموس المحيط، دار العلم للجميع، ج ٤: ٣٣١.

(٧) الراغب الأصفهاني، أبو القاسم، معجم مفردات الفاظ القرآن، المكتبة الرضوية: ١٨٨.

* الرؤية اصطلاحاً

من الواضح أنَّ المدلول الاصطلاحي لـ(الرؤية) يختلف باختلاف متعلقاتها تارة، وموطن بحثها تارة أخرى، ولما كان محل الدراسة هي الرؤية في البعد الفكري والعملي، بالنسبة للإنسان - كما سيتضح - فإنَّ المراد بها: «إدراك الإنسان الأشياء على ما هي عليه في نظر المدرك - بالكسر -» وقولنا: «في نظر المدرك» لعدم اشتراط مطابقة الإدراك للواقع في صدق مفهوم الرؤية.

٢. الكونية (*universal*)

* الكونية لغة

الكونية من الكون، وهو «مصدر كان الناتمة؛ يقال: كان يكون كوناً؛ أي: وُجْدٌ واستقرَّ»^(١) وقيل: «هو الحدث» كما في تاج العروس^(٢)، والقاموس المحيط^(٣).

وبناءً عليه: الكون مرادف لكل من الوجود والحدث والثبوت، وأعمىَ الثبوت بالنسبة إلى الوجود، كما عليه المعتزلة^(٤)، لا ينافي الترافق المذكور بين الكون والوجود.

(١) لسان العرب، مصدر سابق، ج ١٣: ٣٦٦.

(٢) تاج العروس من جواهر القاموس، مصدر سابق، ج ١٨: ٤٨٧.

(٣) القاموس المحيط، مصدر سابق، ج ٤: ٢٦٤.

(٤) يرجأع في ذلك: اللاميжи، عبد الرزاق، شوارق الالهام في شرح تجريد الكلام، مؤسسة الامام الصادق عليه السلام، ج ١: ٢٤٧، وكذلك: الحلي، كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، مؤسسة النشر الاسلامي: ٣٥.

* الكونية اصطلاحاً

يظهر من موارد استعمال مفردة (الكونية) أنها عبارة عن النظرة الفكرية التي يحملها الإنسان حول الوجود، والإنسان، وتكون دخيلة في تكوين رؤيته الاعتقادية.

وفي ضوء ذلك: ينبغي عدم الخلط بين الكوني والكونية، وإن اشتراك في نسبة إلى الكون، فإنَّ الأول يهتم بالبحث عن القوانين العامة للظواهر الكونية على صعيد النشأة، وطبيعة العلاقة بينها، وهو ما يُعرف بـ «علم الكون»، بينما الثاني يرمي إلى بُعد ديني يتجلّى في عقيدة وفكرة الإنسان حول مبدأ الوجود^(١).

٢. الإلهية (*Divine*)

* الإلهية لغة

الإلهية من الإله «على فعال بمعنى مفعول؛ لأنَّه مألوه؛ أي: معبد؛ كقولنا: إمام فعال بمعنى مفعول؛ لأنَّه مؤتم به»^(٢) وعلى وزن ذلك جاء في لسان العرب أيضاً^(٣).

وجاء في مجمع البحرين: «الإله: المعبد وهو الله تعالى، ثم استعاره المشركون، لما عبد من دونه، وإله على فعال بمعنى مفعول؛ لأنَّه مألوه؛ أي: معبد؛ كتاب، بمعنى مكتوب»^(٤).

(١) يُراجع في ذلك: صليباً، جميل، المعجم الفلسفي، ج ٢: ٢٤٧ - ٢٤٩، وكذلك: بدوي، عبد الرحمن، موسوعة الفلسفة، ج ٣: ٢٤٨ - ٢٤٩.

(٢) الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، مصدر سابق، ج ٦: ٢٢٣.

(٣) لسان العرب، مصدر سابق، ج ١٣: ٤٦٩.

(٤) الطريحي، فخر الدين، مجمع البحرين، نشر فرهنك إسلامي ج ١: ٩٤.

وقد ورد لفظ (الإلهية) في حديث الإمام الرضا عليه السلام؛ حيث قال: «له معنى الربوبية إذ لا مر بوب، وحقيقة الإلهية إذ لا مألوه...»^(١)، والمعنى: أن الله تبارك وتعالى، مألوه، والعبد آله متأله.

* الإلهية اصطلاحاً

الإلهية تطلق على كل من يعتقد بأنَّ مبدأ الوجود لهذا العالم، هو إله، قادر، عالم، حي، ترجع إليه جميع الكمالات الوجودية في العوالم الإمكانية. وبهذا التفسير، نفهم أمرين:

الأول: الإلهية يرمز إلى بعد ما ورائي (غبي) يدخل في تشكيل الروحية الاعتقادية للإنسان، دون البعد الأفعالي والعملي (السلوك).

الثاني: الإلهية بالمعنى المذكور، يقابل كل من يرجع مبدأ الوجود إلى غير الله، وبالتالي تخرج كل من المادية، والدهرية والصدفية عن دائرة الإلهية.

٤. أيديولوجيا (*Ideologie*)

* الأيديولوجيا لغة

كلمة غير عربية، تعادل علم الأفكار أو علم الآراء، مركبة من جزئين، هما (أيديو) وتعني: فكر، و(لوجيا) وتعني: علم، ويرجع أصل هذه الكلمة إلى عصر التنوير الفرنسي^(٢)، وقد عبر عنها بـ (الفكروية)^(٣).

(١) الصدوق، محمد بن علي، التوحيد منشورات جماعة المدرسون في الحوزة العلمية في قم المقدسة: ٣٨.

(٢) انظر: العروي، عبد الله، مفهوم الأيديولوجيا، المركز الثقافي العربي: ٩.

(٣) انظر: للاند، أندوريه، موسوعة للاند الفلسفية، منشورات عزيادات، ج: ٢: ٦٦١.

* الأيديولوجيا اصطلاحاً

من الصعوبة بمكان العثور على مفهوم محدد وتم (جامع مانع) لكلمة أيديولوجيا، من حيث التعريف الاصطلاحي؛ لا سلطتها مدلولاً وصفياً، وتنوعاً استعمالياً، وامتداد مدلولها إلى الاجتماعي، والسياسي والاقتصادي، والعقدي وغيرها.

يذهب الباحث العروي إلى «أن كل استعمال لمفهوم الأدلوحة، مرتبط بمجال وبعلة وبوظيفة، ويقود حتماً إلى نظرية، ويخلق نوعاً من التفكير»^(١) ففي مجال النظام السياسي يعبر تارة عن القيم والأخلاق، وأخرى عن القناع الوهمي الذي يُراد به إنجاز مصالح محددة، وفي مجال النظام الاجتماعي يعبر عن منظومة فكرية تعكس بنية النظام الاجتماعي، وفي مجال الرؤية الكونية يعبر عن النظرة الشمولية حول الكون والإنسان، والعلاقة بينهما، وهكذا، لذلك يستحق نعنه بالمفهوم المشكّل تارة، وغير البريء تارة أخرى^(٢).

ويتجه دستوت دو تراسي (Destutt de Tracy) إلى اعتبارها عنواناً مدرساً «موضوع دراسة الأفكار (بالمعنى العام لظواهر الواقع) ومزاياها، وقوانينها، وعلاقتها مع العلاقات التي تمثلها»^(٣).

وقد يستعمل مفهوم الأيديولوجيا في (السلوك والأفعال الإنسانية التي تسهم في تحقيق غاياتها).

(١) مفهوم الأيديولوجيا، مصدر سابق: ١٠٩.

(٢) لاحظ: المصدر السابق: ١٢٧.

(٣) موسوعة لالاند الفلسفية، مصدر سابق، ج: ٢: ٦١١.

ويتجه البعض إلى «أنها نظام الأفكار المتداخلة؛ كالمعتقدات والتقاليد والمبادئ والأساطير، التي يؤمن بها جماعة معينة أو مجتمع معين، وتعكس مصالحها وأهتماماتها الاجتماعية والأخلاقية والدينية والسياسية والاقتصادية والنظامية»^(١).

وتأسساً على ذلك:

«إن للأيديولوجية معنين اصطلاحيين، أحدهما أعم من الآخر:

أولهما: مطلق النظام الفكري والعقائدي.

ثانيهما: النظام الفكري المحدد لشكل سلوك الإنسان.

فعندما تستعمل (الأيديولوجيا) في مقابل (الرؤى الكوتية) فالمقصود منها حينئذ هو المعنى الخاص، والذي يتكون من مجموعة من الأفكار العملية التي تحدد الشكل العام لسلوك الإنسان»^(٢).

(١) الحسن، احسان محمد، موسوعة علم الاجتماع، الدار العربية للموسوعات، الطبعة الأولى: ٤٨.

(٢) البرزدي، محمد تقى مصباح، الأيديولوجيا المقارنة، دار المحةة البيضاء: ١٠ (ملخصاً).

المبحث الثاني: الرؤيا الإنسانية؛ كونية وأيديولوجية

من يقف على مفردة (الإنسان) في مختلف الحقول المعرفية، يدرك ثمة قراءات متعددة، حول تحديد البعد الماهوي لها، ناهيك عن البعد الوجودي. المنطقي - على سبيل المثال - لا يزال يقدم الإنسان على أنه «حيوان ناطق» وهو إجمال ل Maherية تفصيلية، وهي «جسم حساس متحرك بالإرادة عاقل» وقد اشترك الفيلسوف معه في هذه القراءة، إلا أنه لا يرى ذلك إلا رسمًا، يكشف عن خصائصه الطارئة (العرضية) دون أن يكون حدًّا تاماً، يبيّن حقيقته، وفصله الذي يتقوّم به^(١).

وهذا الاختلاف في تحديد الجانب الماهوي للإنسان، لا يقف عند أصحاب الإتجاه العقلاني؛ كالفلسفه والمناطقة؛ بل يمتد إلى كل من الحقول المعرفية الأخرى، التي يقع (الإنسان) في طريق بحثها.

كانت هذه الرؤيا منطلقاً للتفكير الجاد حول تجديد القراءة عن الإنسان؛ للوقوف على تفاصيل ومكونات جوهرية، تساهم في الكشف عن الأبعاد الوجودية، وطبيعة العلاقة بينها، التي نال بها مرتبة «بأيتها الإنسان إنك كاذح إلى ربك كذحاً فملاقيه»^(٢).

لقد تمَّ إدراك أنَّ البوابة المعرفية إلى ذلك (بشكل حصري) لن تكون إلا

(١) يراجع في ذلك: الطباطبائي، محمد حسين، بداية الحكمـة مؤسسة النشر الإسلامي التابعـة لـجامعة المدرسين بقم المقدسة: ٦١.

(٢) الانشقاق: ٦.

عن طريق الرؤية القرآنية؛ باعتبارها تمثل دعوى (حقيقة) وهي الناطقة عن باعث الإنسان من اللاشنية إلى الشنية وحالقه، وعنوانها (الإنسان في القرآن). لكن حكومة المقولات الفلسفية، والصور القياسية الأرسطية، والتجاذبات الفلسفية، في بعض الأوساط، كانت سبباً وراء الغفلة عن الرؤية القرآنية حول الإنسان، وهي دراسة تستحق الوقوف عليها بشكل استقلالي واستيعابي. الذي ينبغي التأكيد عليه:

الجميع يدرك وجود رؤيتين تحيطان بالإنسان، إحداهما تتصل بالبعد الإدراكي للأشياء ، على نحو ما ينبغي أن يعلم، والأخرى تتصل بالبعد الفعلي، على نحو ما ينبغي أن يعمل؛ وهما:

الأولى: الرؤية الكونية

الثانية: الرؤية الأيديولوجية

توضيح الفرق بينهما يتم من خلال محورين:

المحور الأول: الإنسان والمكونات الثلاثية

ثمة ما يميز الإنسان عن جميع مشاركاته الوجودية، والماهوية، بعضها ذات ارتباط بالمكون العلمي، والآخر بالمكون الغائي، والثالث بالمكون الفاعلي. أما على مستوى المكون العلمي، فالإنسان يدرك المعاني الكلية العقلية المجردة عن الشخصيات المكانية، والزمانية، والوضعية؛ كمعنى الوجود، والإنسان، والجمال ونحو ذلك، وهذه المرتبة هي التي يطلق عليها بـ «مرتبة الإدراك العقلي».

وأماماً على مستوى المكون الغائي، فالإنسان جميع أفعاله الاختيارية ولبيدة التصديق بوجود الغاية المترتبة على الفعل، وخصوصية الغايات الإنسانية أنها كمالات وجودية لا تقف عند وجودات محدودة، ومقيدة (كمالات لا يقيفية) فهو يتتجاوز دائرة طلب المحدود إلى طلب اللامحدود؛ بل ما هو فوق اللامحدود، وهو مبدأ هذا الوجود تبارك وتعالى.

يقول الإمام الخميني فاطح: «وبالجملة: الإنسان بفطرته عاشق الكمال المطلق»^(١).

وأماماً على مستوى المكون الفاعلي، فالإنسان يتحرك نحو الإتيان بالفعل في ظل إرادته و اختياره، فهو فاعل بالقصد والاختيار^(٢). هذه المكونات الثلاثة متربة ترتيباً منطقياً، فأحدها في طول الآخر، ومعنى ذلك: الحركة الاختيارية نحو الفعل، فرع التصديق بالغاية، والتصديق بالغاية فرع العلم بالفعل وغايته.

وتأسساً على ذلك: يكون جوهر المائزتين الإنسان وغيره، هو كونه يدرك المعقولات العامة، وتلك المعقولات (المدركات) التي يدركها العقل البشري، على قسمين:

الأول: المدركات النظرية

الثاني: المدركات العملية

(١) الخميني، روح الله، حديث الطلب والارادة، مؤسسة العروج: ١٦٢.

(٢) يراجع في ذلك: بداية الحكمة، مصدر سابق: ٩٠.

يقرر المحقق الفارابي الفرق بينهما على النحو التالي: «إن النظرية هي التي بها يحوز الإنسان علم ما ليس من شأنه أن يعمله الإنسان، والعملية هي التي يعرف بها ما من شأنه أن يعمله الإنسان يرادته»^(١).

والأول عبارة عن الرؤية الكوتية، والثاني عبارة عن الرؤية الأيديولوجية، ويصطلاح الفلاسفة على الرؤية الكوتية اسم «الحكمة النظرية» وعلى الرؤية الأيديولوجية اسم «الحكمة العملية»^(٢) وحيثما يكون متعلق الرؤية الكوتية الجانب العلمي والإدراكي، بينما متعلق الرؤية الأيديولوجية الجانب العملي والأفعال؛ فقوله تعالى: «فَاغْلُمْ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ»^(٣) إشارة إلى الرؤية الكوتية والاعتقادية، قوله تعالى: «وَاسْتَغْفِرْ لِذَنَبِكَ وَلِلْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ»^(٤) إشارة إلى الرؤية الأيديولوجية والعملية.

وعليه: الرؤية الكوتية ذات ماهية معرفية، حيثيتها إدراك الشيء بما هو كائن وواقعي، دون أن يكون للإنسان دور اختياري في ثبوته وواقعيته، بينما الرؤية الأيديولوجية ذات ماهية عملية، حيثيتها إدراك الشيء من جهة ما ينبغي فعله، وما لا ينبغي فعله، وبالتالي تكون المدركات الكوتية «قضايا واقعية» والمدركات الأيديولوجية «قضايا انتقادية».

(١) نقلًا عن السبزواري، ملاهادي، شرح المنظومة، مطبعة باقرى، ج ٥: ١٦٧.

^(٢) لاحظ: الأيديولوجيا المقارنة، مصدر سابق: ١٠.

.۱۹ : (۳) محمد ﷺ :

(٤) محمد :

قوى النفس: نظرية وعملية

يقرر الفلاسفة: أنَّ القضايا الواقعية والكونية ناشئة عن القوة النظرية للنفس؛ وتسمى بـ«العقل النظري» بينما القضايا الابغائية والأيديولوجية ناشئة عن القوة العملية للنفس؛ وتسمى بـ«العقل العملي» ويوجد إتجاهان حول الفرق بين العقل النظري، والعقل العملي:

الاتجاه الأول: يذهب إلى عدم الفرق بين العقلين من ناحية القوة الإدراكية، وإنما الفرق بينهما من ناحية المدركات، وعليه: فالقوة العاقلة إذا كانت تدرك الأشياء بما هي كائنة، دون أن تستبع جرياً عملياً؛ فتسمى بالعقل النظري، وإذا كانت تدرك الأشياء بما هي ابغائية؛ فتسمى بالعقل العملي.

قال المحقق السبزواري: «إنَّ العقل النظري والعقل العملي من شأنهما التعقل، لكن النظري شأنه العلوم الصرف غير المتعلقة بالعمل؛ مثل: الله موجود واحد، وأنَّ صفاته عين ذاته، ونحو ذلك، والعملي شأنه العلوم المتعلقة بالعمل؛ مثل: التوكل حسن، والرضا والتسليم والصبر محمودة»^(١).

وتبعه في ذلك السيد الصدر، حيث قال: «العقل ليس من شأنه إلا الإدراك لما هو واقع، وإنما الفرق بين النظري والعملي: أنَّ الأمر الواقعي المدرك للعقل إنْ كان لا يستدعي بذاته موقفاً عملياً وسلوكاً معيناً على طبقه، فهو مدرك نظري، وإن استدعي ذلك، فهو مدرك عملي»^(٢).

(١) شرح المنظومة، مصدر سابق، ج ٥: ١٦٦ (ملخصاً).

(٢) الصدر، محمد باقر، بحوث في علم الأصول، المجلد ٤: ١٢٠ (ملخصاً)، وكذلك: الصدر، دروس في علم الأصول، ح ٣: ٢٤٥.

الاتجاه الثاني: يذهب إلى المغایرة الذاتية بين العقلين، وليس الفرق بينهما يكمن في نوعية القضايا المدركة، كما في الاتجاه الأول؛ بل يرجع التمايز بينهما إلى سخ حقيقة كل قوة، فالعقل النظري ذات قوة إدراكية (علامة) والعقل العملي ذات قوة تحريرية (علامة) دورها البعث والتحريك، دون العلم والإدراك.

قال بهمنيار في التحصيل: «وليس من شأنها - القوة العملية - أن تدرك شيئاً، بل هي عَمَالَه فقط والقوة التي تسمى عقلاً عملياً، هي عاملة لا مدركة»^(١). وتبعه في ذلك الشيخ الزراقي، حيث قال: «إِنَّ لِلنَّفْسِ النَّاطِقَةِ قَوْتَيْنِ: أَوْلَاهُمَا: قُوَّةُ الْإِدْرَاكِ، وَثَانِيهِمَا: قُوَّةُ التَّحْرِيكِ، وَالْأُولَى الْعُقْلُ النَّظَرِيُّ، وَالثَّانِيَةُ الْعُقْلُ الْعَمَلِيُّ»^(٢).

(١) بهمنيار، بن المرزبان، التحصيل، انتشارات جامعة طهران: ٧٨٩.

(٢) الزراقي، محمد مهدي، جامع السعادات، انتشارات اسماعيليان، ج ١: ٤٨ (ملخصاً) وكذلك راجع صفحة: ٥٣.

* فاندلة: جاء في تفسير قوله تعالى: «يُؤْتِي الْحِكْمَةَ مَنْ يَشَاءُ وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتَى خَيْرًا كَثِيرًا» (البقرة: ٢٦٩) ما يشير إلى الحكمتين النظرية والعملية، في عدة روايات؛ منها: صححه أبي بصير عن أبي عبد الله عليه السلام في قول الله عزوجل: «وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتَى خَيْرًا كَثِيرًا» فقال عليه السلام: طاعة الله ومعرفة الإمام (الكليني، محمد بن يعقوب، أصول الكافي، دار الأصوات، ج ١: ٢٤٠). وببيانه: إنما نسب المعرفة إلى الإمام، والطاعة إلى الله؛ لأنَّ معرفة الإمام مستلزمة لمعرفة الله، وطاعة الله مستلزمة لطاعة الإمام، فيرجع الكلام إلى أنَّ الحكمة طاعة الله، وطاعة الإمام، ومعرفتهم، فتكون المعرفة إشارة إلى الحكمة النظرية، والطاعة إلى الحكمة العملية؛ المصدر: المازندراني ، محمد صالح، شرح أصول الكافي، دار إحياء التراث العربي، ج ٥: ١٤٨.

المحور الثاني: قضايا الرؤى الكونية

اتضاع مما تقدم: أنَّ الرؤى الكونية تبحث عن القضايا الواقعية، وهي على قسمين:

١- قضايا واقعية فلسفية صرفة؛ مثل: قضية استحالة اجتماع النقيضين وارتفاعهما، قضية كل معلول يحتاج إلى علة، قضية الشيء هو نفسه دائمًا (قانون الهوية) وهكذا.

٢- قضايا واقعية كلامية؛ مثل: قضية الاعتقاد بالله خالق لهذا الكون، قضية رجوع جميع الكلمات الوجودية إلى حقيقة واجبية مطلقة، وهكذا.* وفي ضوء ذلك: نقرر أنَّ المبحوث عنه في دراستنا إنما هو خصوص القضايا الواقعية الكلامية، وهي تحديدًا مدلول الرؤى الكونية، والتي تبحث عن ثلات قضايا معرفية، هي:

(أ) قضية الوجود (ب) قضية الإنسان (ج) قضية السبيل
فالبحث عن القضية الأولى يهدف إلى إعطاء رؤية تفسيرية وشموليَّة، حول الكون والعالم، من ناحية المبدأ، والصفات، والأفعال، والنظر فيما إذا كان للوجود مرتبة تفوق مراتب عالم الإمكان أو لا.

*رأيت من المناسب تسميتها بـ«الكلامية» للتناسب بينها وبين علم الكلام الذي يهتم بالبحث عنها، وتتجنب تسميتها بـ«القضايا الإلهية» لشمول الرؤى الكونية للإلهية والمادية، كما سأتأتي ذلك في البحث الثالث.

بينما البحث عن القضية الثانية يهدف إلى التعرف على المكوّنات الوجودية والغاية للإنسان، ورؤية ما إذا كان الوجود الإنساني يمتلك وجوداً استقلالياً أو أنه سُنخ وجود ارتباطي بحقيقة غبية مطلقة، وكذلك رؤية ما إذا كانت الغاية المعلولة للفعل الإنساني تتجاوز حدود المادة إلى ما وراء المادة أو لا.

أما البحث عن القضية الثالثة، فيهدف إلى دراسة الطريق الذي بواسطته يمكن الإنسان من بلوغ كمالاته النهائية، ورؤية ما إذا كان السبيل إلى ذلك، يقف عند الباطن (العقل) أو يتجاوز ذلك لندرك ضرورة الاحتياج إلى الظاهر (الوحي) في الوصول إلى الهدف النهائي.

المبحث الثالث: الرؤية الكونية: إلهية ومادية

يرتكز تصنيف الرؤية الكونية إلى الإلهية والمادية على النظرة التفسيرية حول (الكون) و(الإنسان) وتحليل العلاقة بينهما، وهذه النظرة بدأت مع بداية التفكير البشري، ومواجهته لأهم وأعقد ثلاثة أستنلة معرفية، واجهت العقل الإنساني، وهي: من أين، في أين، إلى أين؟ كل استفهام من هذه الأستنلة يستبطن طبيعة تحفيزية تغاير ما يستبطنه الآخر، فالأول يدفع العقل نحو البحث عن معرفة الوجود، والثاني يدفعه نحو البحث عن معرفة الإنسان، والثالث يدفعه نحو البحث عن معرفة السبيل، كما تقدم.

نحاول تسلیط الضوء على الإلهية والمادية من خلال محورين:

المحور الأول: الاختلاف في ضوء الأصول والمنطلقات

أولاً: تستند الرؤية المادية في تأسيس نظامها المعرفي على المنهج التجريبي (الحسي) دون غيره، خلافاً للرؤبة الإلهية، حيث تذهب إلى رفض حصر المرجعية المعرفية في التجربة، ومصادرة بقية المناهج الأخرى، وبالتالي فهي تقبل الاستناد على المناهج المعاوراتية؛ كالعلقي، ونحوه.

يخرج السيد الصدر فَلَمَّا عند المقارنة المنهجية بين الإلهية والمادية بالنتائج التالية:

- ١- إنَّ المدرسة المادية تفترق عن المدرسة الإلهية في ناحية سلبية، أي: الإنكار لما هو خارج الحقل المعرفي.

٢- إنَّ المادية مسؤولة عن الاستدلال على النفي، كما يجب على الإلهية الاستدلال على الإثبات.

٣- إنَّ التجربة لا يمكن أن تعتبر برهاناً على النفي، لأنَّ عدم وجود السبب الأعلى في ميدان التجربة، لا يبرهن على عدم وجوده في مجال أعلى لا تمت إلى يد التجربة المباشرة.

٤- إنَّ الأسلوب الذي تخذه المدرسة الإلهية للاستدلال على مفهومها الإلهي هو نفس الأسلوب الذي ثبت به علمياً جميع الحقائق والقوانين العلمية^(١).

ثانياً: تفرق الرؤية المادية عن الرؤية الإلهية في المنطلقات التي تعتمد عليها كل واحدة في تفسيرها للوجود والإنسان، وهي عبارة عن ثلاثة ركائز:
 (١) المساواة: تذهب المادية إلى أنَّ الواقعية متساوية للوجود المادي، وبالتالي يكون كل ماوراء المادة خارجاً عن وعاء الواقعية وحدودها، وغير قابل حتى للتحقيق على مستوى الاحتمال والثبت.

وهذا بخلاف ما تذهب إليه الإلهية ، من أنَّ الواقعية متساوية للوجود السعي، وهو ما يشمل جميع مراتبه، المادية والمثالية والعقلية والواجبية^(٢) ، وهذا يبقى على مستوى التصديق الشيوبي، حتى يتم الاستدلال عليه، على عكس المادية التي تخرجه عن موضوع الاستدلال، كما قلنا.

(١) الصدر، محمد باقر، فلسفتنا، دار التعارف للمطبوعات: ١٨٧.

(٢) نتوء دراسة (الواقعية) في البحث الأول من الفصل الثاني.

(٢) الأزلية: تحكم المادية على المادة نفسها بالوجوب الذاتي، ويعني: عدم ترَّشحها عن علة تفليس عليها الوجود، وتستند إليها حدوثاً وبقاءً، وهذا الاستغناء عن العلة الموجدة، يلزِم عدم مسبوقة وجودها بالعدم، وهو معنى أزليتها.
بينما ترى الإلهية أنَّ المحكوم عليه بالأزلية، والوجوب الذاتي، ليس ذات المادة، وإنما موجود ما ورائي (غيبى) تنتهي إليه المادة حدوثاً وبقاءً.

(٣) السبيبية: تحدد المادية موضوع قانون السبيبية (المعلول يحتاج إلى علة) بالموجود المادي، وعليه يكون مناط الاحتياج إلى العلة عبارة عن الظاهرة المادية، ومفاد القانون كالتالي: كلَّ موجود مادي محتاج إلى علة، أمَّا مناط الاستغناء فلا يشمل إلَّا المادة نفسها.

بينما الإلهية، ترفض تخصيص موضوع القانون بالظاهرة المادية، وترى إمكانية توسيعه بالنحو الذي يطال ذات المادة، وما وراءها من الموجودات التي لا استقلالية لها^{*}.

* يبني التبيه على أمرين:
الأول: وإن كانت كل من الإلهية والمادية تؤمن بقانون السبيبية، ولكن هذا لا يعني توافقهما في تفسيره، فالسببية الإلهية تختلف عن السبيبة الحسية، راجع في ذلك: الجدرري، كمال، المذهب الذاتي في نظرية المعرفة، دار فرائد للطباعة والنشر: ٢٥٥، وكذلك: بدوي، عبد الرحمن، مدخل جديد إلى الفلسفة، مطبعة رسول: ١٠٨، وكذلك: جهامي، جبار، مفهوم السبيبية بين المتكلمين والفلسفه (بين الفزالي وأبن رشد) دار الشروق.

الثاني: ثمة اختلاف بين الإلهيين في تحديد مناط الاحتياج إلى العلة، بعد رفضهم نظرية الظاهرة المادية، وكذلك نظرية الوجود، فالمدرسة الكلامية قالت: بالحدوث وأغلبية الفلسفه، قالوا: بالإمكان الماهوي، والحكمة المتعالية قالت: بالوجود الفقري. راجع في ذلك: الطباطبائی، محمد حسين، نهاية الحكمه: ٦١، وكذلك: فلسفتنا، مصدر سابق، ٧٧٢.

(٤) الفاعلية: تفسر المادية العلة الفاعلية بـ «معطي التحرك» بينما تفسرها الإلهية بـ «مامنه الوجود» وحيثما يكون دورها عند الإلهي إخراج الشيء من العدم إلى الوجود، بينما يقتصر دورها عند المادي على عملية التحرير والتأليف والجمع بين أجزاء المادة.

يتضح الفرق بين المعنين عند المقارنة بين علاقة النفس بأفعالها، كالإرادة والشوق ونحوهما، وعلاقة النجّار بالكرسي، والمزارع بالشجرة، فال الأولى من قبيل علاقة الإيجاد والإفاضة، والثانية من قبيل علاقة التأثير والإعداد، وببناءً على ذلك: تدرك السبب في عدم استقلالية الأفعال الفلسفية عن النفس، واستقلالية وجود الكرسي عن النجّار؛ لأنَّ دوره لا يتجاوز عملية التأليف بين المواد.

يقرر هذا المعنى الحكم السبزواري بقوله:

معطي الوجود في الإلهي فاعل معطي التحرك الطبيعي قائل

حيث يكتب شارحاً: «يتبيّن به اصطلاح الإلهين، بما هم الهيّون، في اطلاق الفاعل، عن اصطلاح الطبيعيين فيه.

معطي الوجود باخراج الشيء عن الليس (العدم) إلى الأليس (الوجود) ماهية وجوداً، ومادة وصورة، في العلم الإلهي، فاعل، ولكن معطي التحرك، الحكيم الطبيعي قائل بأنه فاعل.

فهم يطلقون الفاعل على الذي لم يوجد مادة الشيء ولا صورته، بل إنما حرك مادة موجودة، من حال إلى حال وأشار إليه في الكتاب الإلهي

بقوله تعالى: «أَفَرَأَيْتُمْ مَا تُنْفِنُونَ * أَنْتُمْ تَحْلِقُونَ أَمْ نَحْنُ الْخَالِقُونَ»^(١) إلى آخر الآيات الثلاث»^(٢).

المحور الثاني: الاختلاف في ضوء المعطيات

تنتهي النظرة الإلهية حول الكون إلى النتائج التالية:

١- مجال البحث المعرفي حول الكون يتجاوز الظواهر المادية، ليصل إلى العوالم العليا، التي تنتهي إلى المبدأ الأول وصفاته، وأفعاله، وهو الله سبحانه وتعالى.

٢- الكون في نفسه، ليس قائماً بذاته، ولا يمتلك خصوصية الاستقلالية الوجودية المطلقة بل هو سنسخ واقعية ارتباطية، ووجود تعليقي.

٣- ثمة للكون والعالم مراتب متعددة، تغاير الوجود المادي في الحقيقة والأحكام، وإن كانت جميعها تشتراك في ضرورة انتهائهما إلى سنسخ حقيقة قائمة بذاتها، وهي الحقيقة الإلهية المطلقة، التي تترشح عنها تلك العوالم، وتفتقر إليها حدوثاً وبقاءً.

أما النظرة الإلهية حول الإنسان، فإنها تنتهي إلى أهم نتائجين:

١- تبعيته لإرادة عليا، وافتقار وجوده إليها، وعدم استقلاليته عنها؛ قال تعالى: «يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ»^(٣) بال نحو الذي يحافظ على خصوصية كونه فاعلاً مختاراً.

(١) الواقعية: .٥٩٥٨

(٢) شرح المنظومة، مصدر سابق (قسم الحكم): ٤١٨.

(٣) فاطر: ١٥.

٢- مبدؤه الحركي والغائي عبارة عن كمال وجودي يفوق اللامتناهي، يجد معه هويته وذاته، وانتفاء الحقيقى، بحيث لا يطلب غيره؛ قال تعالى: ﴿إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُون﴾^(١).

وهذا كله بخلاف النظرة المادية التي تؤمن: «بأنَّ المادة بظواهرها المتنوعة، هي الواقع الوحيد، الذي يشمل كل ظواهر العالم، وألوان الوجود فيه، ليست الروحيات، وكل ما يدخل في نطاقها، من أفكار، ومشاعر، وتجريادات، إلا ناتجاً مادياً، وحصلية للمادة في درجات خاصة، فأفكار الإنسان، ومح兜ياته الروحية، والطبيعة التي يمارسها على أساس هذا المفهوم الفلسفى، ليست كلها إلا أوجهًا مختلفة للمادة، وتطورتها ونشاطاتها»^(٢).

الرؤى الإلهية: قراءات متعددة

يتصور البعض أنَّ التعدد المدرسي الكلامي والفلسفى وحتى العرفاني، بالرغم من اختلافه من ناحية المنهج الوصoli (الإثباتي) والإصالى، والمنطقات، وأسلوب الاستدلال، استطاع الوصول إلى قراءة وحدوية حول الرؤية الإلهية.

هذا التصور يصعب الالتزام به، في ظل القول: «بأنَّ النتائج ما هي إلا انعكاسات، وترشحات عن المناهج والمنطقات، وعدم القدرة المقارنية والتقييمية على التفكير بين المبادئ والنتائج، مما يعني: تفرع القراءة التعددية

(١) البقرة: ١٥٦

(٢) الصدر، محمد باقر، اقتصادنا، مصدر سابق: ٥٣

للرؤى الإلهية على التغاير في المنهج والمنطلق، وهذا لا يلغى وجود القدر المشترك الذي تلتزم به جميع المدارس الإلهية تجاه الرؤى الإلهية.

نلحظ من خلال دراسة ومتابعة نوعية الاستدلالات على إثبات الرؤى الإلهية، كيف لعبت قضية الاختلاف في تحديد نقطة البداية، التي ينطلق منها البحث المعرفي باتجاه الكشف عن تفاصيل الرؤى الإلهية. دوراً مفصلياً في تكوين قراءات متعددة والتزمات مختلفة، تجاه تلك الرؤى، فعلى سبيل المثال: رأى المتكلمون، وشاركهم كثير من الفلاسفة أن تكون البداية من الخلق إلى الحق (طريق الآيات) الذي تم تسميته بـ «الطريق الإنسي» وهو السير من المعلول إلى العلة، بينما سلك بعض الفلاسفة، وشاركهم أصحاب الاتجاه المرفاني طريقاً يبدأ من الحق وينتهي إلى الحق (طريق الصديقين) الذي نعته ابن سينا بقوله: «إنَّ هذَا حُكْمَ الصَّدِيقِيْنَ الَّذِيْنَ يَسْتَشْهِدُونَ بِهِ لَا عَلَيْهِ»^(١). والتتجة التي ينتهي إليها أحد الذين وقفوا على تلك الطرق حصولاً وحضوراً، وتحليلاً وتقييماً وهو السيد العلامة الطباطبائي، عبارة عن «أنَّ هذَا المعرفة (معرفة الصديقين) هي غير المعرفة الفكرية التي تحصل من طريق الأدلة والأيات، وإنَّ القصر على المعرفة الاستدلالية لا يخلو من جهل بالله، وشرك خفي»^(٢).

(١) ابن سينا، أبو علي بن الحسين، الإشارات والتنبيهات (الإلهيات) مؤسسة النعمان، ج ٣: ٥٥.

(٢) الطباطبائي، محمد حسين، الميزان في تفسير القرآن، منشورات جماعة المدرسین في الحوزة العلمية في قم المقدسة، ج ٨: ٢٦٥.

لأنه من هذا العرض الوقوف على دراسة تلك الطرق، وتقريباتها، والمقارنة بينها، بقدر ما نحاول تسلیط الضوء على مدى تأثيرها على رسم معالم الرؤية الإلهية، إلى الحد الذي يمكن الوصول معه إلى مستوى الجهل بالله، والشرك الخفي، إن لم تبلغ سقفاً أعلى من ذلك^(١).

يطرح المطهري ~~فائز~~ نموذجين، يكشف كل منهما عن القراءة الخاصة به، حول تفسير الرؤية الإلهية، الأول بمثيل النموذج الفلسفی، الآخر يمثل النموذج العرفاني؛ فيقول:

«يرى الفيلسوف الإلهي الأصلة الله ولغيره، إلا أنَّ الله واجب الوجود، وقائم بذاته، وما سواه ممكِن الوجود، وقائم بغيره، ومعلول لواجب الوجود، بينما يرى العارف أنَّ كل ما سوى الله، وإن كان معلولاً لله، إلا أنه لا وجود له حقيقة، وإنما الحقيقة هو وجود الله، المحيط بكل شيء، وبذلك تكون جميع الأشياء أسماء وصفات، شُرُوناً وتجليات، لله سبحانه وتعالى، وليس أموراً زائدة عليه»^(٢).

هذه الحقيقة يؤكدتها الآمني بقوله:

«ويقصد ذلك قول جميع العارفين مثله، الذين قالوا بالاتفاق، ليس في الوجود سوى الله تعالى، وأسمائه، وصفاته، وأفعاله، فالكل هو به ومنه وإليه»^(٣).

(١) راجع في ذلك: المطهري، مرتضى، مدخل إلى العلوم الإسلامية (العرفان) دار الكتاب الإسلامي: ٦١.

(٢) المصدر سابق: ٦٤-٦٣.

(٣) الآمني: حيدر بن علي، أنوار الحقيقة وأطوار الطريقة وأسرار الشريعة، منشورات المعهد الثقافي نور على نور: ٢٤٤.

ينتهي والى هذا ابن عربى في قوله: «فالعالم متوهם ماله وجود حقيقى، وهذا معنى الخيال، أي: خيل لك أنه أمر زائد قائم بنفسه خارج عن الحق، وليس كذلك في نفس الأمر... فاعلم أنك خيال، وجميع ما تدركه مما نقول فيه: ليس أناء خيال، فالوجود خيال في خيال، والوجود الحق إنما هو الله خاصة»^(١).

من الواضح أنَّ كل ذلك التغير في القراءة سببه الاختلاف في المنهج التأسيسي الذي تعتمد عليه كل قراءة، فالقراءة الفلسفية ترتكز على العقل، وبالتالي تبقى عاجزة عن إدراك القراءة الشهودية للعرفاء التي ترتكز على القلب، ومن هنا نقف على القيمة المعرفية لدراسة المنهج، والمنطلق، التي تناولها في الفصل الأخير لشاهد الإشكالية العرفانية على المنهج العقلي، ومقدار تحولها عند بعض أصحاب المنهج الشهودي.

(١) ابن عربى، فصوص الحكم، تصحيح أبو العلاء الغيفى، انتشارات الزهراء: ٩٩ وكذلك: قىصرى، محمد داود، شرح فصوص الحكم، انتشارات علمي وفرهنگى: ٧٠٢.

الفصل الثاني

الرؤى الإلهية:

دراسات تصديقية

يتضمن ثلاثة مباحث:

الأول: الرؤى الإلهية: دراسة في المدخل المعرفي

الثاني: الرؤى الإلهية: دراسة في المعطيات

الثالث: الرؤى الإلهية: دراسة في إشكاليات البحث



مذکوہ تحریک پورا عدی

المبحث الأول: الرؤية الإلهية: دراسة في المدخل المعرفي

ينطلق البحث عن الرؤية الإلهية، من التصديق الوجданى بقضية (أصلية الواقعية) التي يمكن اعتبارها من حيث التصنيف المعرفي أنها قضية أولى لأوائل، وحيثنى تكون متقدمة في المراتب المعرفية الإدراكية على قضية استحالات اجتماع النقيضين وارتفاعهما.

هذه القضية بدأت ببداية التفكير الإنساني، عندما حاول قراءة المعرفة البشرية، وتفلسف حول طبيعتها، وقيمتها، وأدواتها، وإمكانها، وقبل كل شيء حول الثبوت الواقعي الموضوعي لها.

استطاع العقل تحويل تلك التفلسفات إلى استفهامات معرفية، مترتبة ترتيباً طولياً، حيث يقف الفكر عن الحركة الانتقالية من المجهول إلى المعلوم، عندما يكون عاجزاً عن الجواب عن أحد تلك الاستفهامات، والتي أهمها:
أولاً: هل ثمة واقع موضوعي يتصف بالثبوت والشيشية؟
ثانياً: هل الإنسان قادر على كشفه والعلم به؟

إذا لم يتم حسم الجواب عن هذين السؤالين؛ فالنتيجة الالزامية عبارة عن سد باب البحث عن الرؤية الكونية والإلهية ، وامتناع طلب المعرفة الشمولية للوجود والإنسان (التعطيل) ولغوية كل قيمة معرفية للأشياء، وهنا تبدأ «مشكلة الضياء» والدخول في «إشكالية المعرفة الإنسانية» والتي يمكن استعراضها على

الحو التالي:

وقف الذهن البشري أمام وجوده، وما يحيط به، من حيث التصديق بالواقعية، وعدمه موقفين:

الموقف الأول: الواقعية (*Realism*)

يتجه إلى التصديق الوجданى بمجموع قضيتين؛ هما:

١- التصديق بوجود واقع موضوعي متحقق.

٢- التصديق بقدرة الذهن على إدراكه والعلم به.

القضية الأولى ترفض منطق الشك المطلق حول كل شيء، والنظر إليه على أنه سخ أوهام وخيالات، منفصل عن الواقع، وليس له أدنى مرتبة من مراتب الحقيقة، بينما تؤكد القضية الثانية على إمكانية الفكر البشري بلوغ الواقع، والكشف عنه كشفاً مطابقياً، عبر أدواته المعرفية المتنوعة.

تلك القضيتان بمجموعهما ترتكز عليهما الواقعية، ويقوم عليهما **الدوجماطيفي** * Dogmatism الذي يعتقد بالواقعية الخارجية للمدرك والمدرك، والواقعية الذهنية الحاكمة عن الخارج؛ وتسمى بـ «التطابق العلمي» وهي عبارة عن مطابقة ما في الذهن لما في الخارج.

* الدوجماطيفية: يراد منها الوثيقة أو القطعية أو الاعتقادية، وهو مذهب من يثق بالعقل، ويؤمن بقدرته على إدراك الحقيقة، والوصول إلى اليقين، وقد قيل: إن الفلسفة الوثيقين هم الذين يثبتون وجود الحقائق الكلية، ونكون أحکامهم على الأشياء أحکاماً مطلقة، راجع: المعجم الفلسفى، مصدر سابق، ج ٢:

* خصائص أصالة الواقعية*

تتمتع الواقعية بمجموعة من الخصائص الوجودية والمعرفية؛ أهمها:

الأولى: الوجود الإجمالي: التصديق الوجوداني بالواقعتين الخارجيه والذهنية، لا يعني: الالتزام المطلق بواقعية كل ما يدركه الإنسان، وسلب عنوان الوهمية والخيالية (اللاواقعية) عن بعض أفكاره ونتائجها، بقدر ما نحاول رفض الإتجاه السلبي العام الذي ينص على الإنكار المطلق للواقعية على نحو السالبة الكلية، والتأكيد على ثبوتها بنحو الموجبة الجزئية، وصدقها يكفي لکذب نقضها، واستحاللة اجتماعهما وارتفاعهما معاً.

الثانية: اليقينية: الحكم الشبتي الذي تستبطنه قضية الواقعية، هو اليقين، والذي يكون محفوفاً بضرورتين؛ أولها: ضرورة الوجوب وهي عبارة عن وجوب ثبوت الوجود للواقعية، وثانيها: ضرورة الامتناع وهي عبارة عن امتناع سلب الوجود عن الواقعية، ومرجع الضرورتين إلى أن الشيء هو نفسه دائماً، وبالتالي يستحيل سلب الشيء عن نفسه، وهذا كله من لوازם التصديق بالواقعية، وتفرعاتها المترشحة عنها.

الاليقينية المذكورة هي التي تجعل الواقعية تكتسب أهم مقومات اليقين بالمعنى الأخص:

* ينافي التمييز بين أصالة الواقعية، وأصالة الوجود المبحث عنها في علم الفلسفة الوجودية، فال الأولى مفادها: الإذعان بالواقعتين الخارجيه والذهنية، بالمعنى المتقدم، والثانية، مفادها: تشخيص الواقعية، وأنها هي الوجود أو الماهية، بحيث يكون الواقع هو المنشأ لترتباً الآثار الخارجيه على الأشياء.

(أ) الجزم (ب) المطابقة (ج) الثبات

الثالثة: الأولية: الإذعان بالواقعية، لا يتوقف على توسط قضايا تصديقية، وإنما يكتفي العقل بالتصديق بها من خلال تصور معنى الوجود والثبوت، وإدراك النسبة بينهما، دون أن يكون ما وراءها قضية أخرى تقع في طريق استنتاج الواقعية، وحقانيتها، وهذا ما يكسبها طابع الأولية، بحيث تكون مبدأ المبادئ وبداية السلسلة المعرفية للأشياء.

لذلك يقف المنطق الاستدلالي البرهاني عاجزاً عن التدليل على تتحققها؛ لتوقف صحة البرهان عليها، ومن الواضح أنه ما لم يتم الاعتراف في رتبة سابقة بواقعية البرهان، فلن يتمكن العقل من الاستعانة به؛ لأنَّ اللا واقع يمتنع أن يكون دليلاً على الواقع.

الرابعة: الوجданية: قد يقفز الذهن للسؤال عن آلية إثبات الواقعية، بعد عجز المسار العقلي البرهاني عن التدليل عليها، والكشف عن إنيتها، والجواب: لا سهل إلى ذلك إلا عن طريق الوجدان، والتذكير بالمنبهات الوجданية، والإثارات الغريزية، التي تُرجع العاقلة إلى صوابها، وهذا ما تمَّ فعله من قبل العلامة الطباطبائي، حيث وقف على مجموعة من الإدراكات الحسية، والقضايا المعاشرة، للإرشاد إلى واقعية الواقعية، ومساوقتها للوجود^(١).

الخامسة: الحركة والسائلان: جميع الحدود التصورية والقضايا التصديقية سواء كانت أولية (قبلية) أم ثانية (بعدية) وكذلك المصادر المعرفية والمعطيات

(١) لاحظ: بداية الحكمة، مصدر سابق: ٦، وكذلك : نهاية الحكمة، مصدر سابق: ٣.

العلمية، لا تكون ذات قيمة مالم يتم التسليم بقضية الواقعية.

هذا المعنى هو الذي يوصلها إلى اكتسابها صفة السيلان والامتداد الحركي المعرفي نحو كل القضايا العلمية، وعموم الحقول المعرفية، بما فيها خادم العلوم ورئيسيهم، وهو علم المنطق، وكذلك الفلسفة التي تعتبر أعمّ العلوم جمعياً؛ لعمومية موضوعها، وهو «الوجود» الشامل لكل شيء.

بناءً على ذلك: يتضح لنا وجه تقدم دراسة الواقعية وخصائصها على علم المنطق والفلسفة من الناحية الثبوتية، حيث إنّ الحدود المأكولة في رسم المنطق؛ كالذهن والفكر والخطأ، تتوقف على التصديق بالواقعية، فلو حللنا مفردة الخطأ - مثلاً - لوجدنا أنها تعني: عدم مطابقة الواقع.

عقلية الفيلسوف العلامة الطباطبائي فتنـجـلـكـ لم تتميز من خلال استعراضها لتلك المنبهات الوجданية والإثارات الغرائزية الواقعية في طريق الإرشاد إلى الواقعية، كما تقدم، فقد سبقه إلى ذلك الشيخ الرئيس وآخرون، عندما قرروا بأنّ العلاج عملي وليس علمياً^(١).

إنما برزت عندما جعل أصالة الواقعية مفتاحاً معرفياً وأساساً بنائياً لدراسة علم الإلهيات؛ لتوقفه عليها، وقد ظهر ذلك في أهم نتاج فلسفي متأخر؛ يحكي الواقع ما وصلت إليه عقلية الطباطبائي الاستدلالية والتفكيكية والنقدية، حيث عبر فيه بقوله: «كلام بمنزلة المدخل لهذه الصناعة»^(٢) والذي نفتقده في كتابه

(١) لاحظ: ابن سينا: الشفاء (الإلهيات) (١) راجعه وقتم له: الدكتور ابراهيم يومي مذكور، الجمهورية العربية المتحدة: ٥٣، وكذلك: الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربع، مصدر سابق، ج ١: ٩٠.

(٢) نهاية الحكمة، مصدر سابق: ٣.

بداية الحكم، بالرغم من أنه لم يهمل فيه التطرق إلى قضية الواقعية عند تناوله تعريف الحكمة وموضوعها وغايتها^(١).

الموقف الثاني: اللاواقعية

يتجه إلى التشكيك في قضية الواقعية إما ببعديها الخارجي والذهني أو الاقتصار على الشك في الواقعية الذهنية دون الخارجية؛ كما سبق لاحقاً، وعرف بـ«اللاأدبية» Agnosticism حيث يكون المحمول في كل شيء عبارة عن الشك في الموضوع، وتعليق الحكم في كل قضية تعليقاً مطلقاً؛ لدورانها بين النفي والإثبات بنسبية متكافئة، وقوة متعادلة، يمتنع معها الترجح. وينبغي التمييز بين نوعين من الشك:

١- الشك المذهبى: وهو الذي يجعل الترديد نتيجة حاكمة على جميع الأشياء، والأدراكات البشرية، وهذا هو الذي يمثل موقف اللاأدبية، والتي اعتبرها الإيجي أفضل أقسام السفسطائية^(٢).

٢- الشك المنهجى: وهو الذي يجعل الترديد في الأشياء منطلقاً للوصول إلى المعرفة الواقعية.

المفارقة البنائية بين المذهبى والمنهجى:

الأول يهدف إلى الغاء البحث عن الرؤية الإلهية؛ لأنَّ الفكر يبدأ من التعليق ليتتهى إلى التعطيل فكأنَّ الإنسان يدور في حلقة فارغة، ويسيِّر في طريق

(١) راجع: بداية الحكمة، مصدر سابق: ٦.

(٢) راجع: الإيجي، عضُّ الدين، المواقف، تحقيق عبد الرحمن عميرة، دار الجبل، بيروت، ج: ١، ١١٣.

مجهول المبدأ والمنتهى، فالحركة نحو شيء هي في حقيقتها عدم الحركة. بينما الثاني يهدف إلى ترسیخ الرؤية الإلهية وإثباتها عن طريق المنهج التهكمي التولیدي، الذي سلكه سقراط، حيث يبدأ من الشك ليتنهى إلى اليقين^(١)، وكان ديكارت رائدًا في تفعيل المنهج السقراطي؛ حيث يقول: «ينبغي لي أن أرفض كل ما يخيل إلي أنّ فيه أدنى شك، وذلك لأرى هل يبقى لدى بعد ذلك شيء لا يمكن الشك في أبداً»^(٢). وبناءً عليه: لابد للباحث عن الحقيقة «أن يضع الأشياء جميعاً موضع الشك، بقدر ما في الإمكان»^(٣).

إذا وقفنا على الأبحاث الكلامية باعتبارها الجهة المسئولة عن البحث عن الرؤية الإلهية، ندرك دور الشك المنهجي وأثره في بناء اليقين والتصديق بالرؤبة الإلهية، واستحقاقه مرتبة أول الواجبات بنظر أبي هاشم المعتزلي^(٤)، عندما وقع النزاع في تحديد أول الواجبات على المكلف، فوُجدت عدة أقوال أرجعها بعضهم إلى المنازعات اللفظية^(٥) أو المنازعات المعنوية^(٦)، كما سأتأتي عرضها في الفصل الرابع.

(١) راجع: كرم، يوسف، تاريخ الفلسفة اليونانية، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة: ٥٢.

(٢) المعجم الفلسفى، مصدر سابق، ج ١: ٧٠٧٥.

(٣) ديكارت، مبادئ الفلسفة، ترجمة عثمان أمين، مكتبة الهفصة المصرية: ٨٦.

(٤) لاحظ: المواقف، مصدر سابق، ج ١: ١٦٦، وكذلك، التفتازاني، سعد الدين، شرح المقاصد في علم الكلام، ج ١: ٤٩.

(٥) لاحظ: الحلى، جمال الدين أبي منصور الحسن بن يوسف، معارج الفهم في شرح النظم، مطبعة نکاراش: ٩١.

(٦) لاحظ: جوادي آملی، عبد الله، نظرية المعرفة في القرآن، ترجمة دار الإسراء للتحقيق والنشر: ٨٧.

هذه الأولية للشك - التي نعتها العلامة الحلي بالقول السخيف^(١) - اقترنت بدعة الجاحظ إلى معرفة «مواقع الشك وحالاتها الموجبة له، لتعرف بها مواقع اليقين، والحالات الموجبة له، وتعلم الشك في المشكوك فيه تعلمًا، فلو لم يكن في ذلك إلا تعرُّف التوقف ثم التثبت، لقد كان ذلك مما يحتاج إليه»^(٢). من الواضح أن الدعوة إلى اعتماد المنهج الشكي، والذي نعته بعض المعاصرین بـ«الشك البناء»^(٣) هو الشك الاقضائي الذي يفضي إلى اليقين، دون الشك الوقائي الذي يسهم في الكشف عن الأساليب المغالطية، وبالتالي تُعد اللاءأدريّة مرحلة ضرورية سابقة على تكوين الجزمية والثبات اليقيني.

الشك المنهجي مفارقة عقلية قرآنية

وجد الشك المنهجي طريقه عند أصحاب الإتجاه العقلي الفلسفى والكلامى، وذلك عندما بدأ تكوين الرؤية الإلهية من خلال الاستدلال على وجود الله تبارك وتعالى، والذي حمل عنواناً فلسفياً وهو «إثبات مبدأ واجب الوجود بالذات» وآخر عنواناً كلامياً وهو «الدليل على إثبات الصانع».

كانت اللغة الحاكمة على طبيعة أغلب تلك الاستدلالات (البراهين) عبارة عن صيغة توقفية تردیدية (إما وإنما) فأهم الأدلة التينظمها العقل الكلامى «برهان الحدوث» الذى ينص في أحسن صياغاته على أنَّ الموجود إنما قدِيم وإنما حادث، والثاني لابد أن ينتهي إلى الأول دفعاً للدور والتسلسل، ليأتي بعد

(١) الحلي، الحسن بن يوسف، مناهج اليقين في أصول الدين: ١٧٠.

(٢) الجاحظ، عمرو بن بحر، الحيوان، مطبعة مصطفى الحلي، القاهرة، ج ٦: ٣٥.

(٣) نظرية المعرفة في القرآن، مصدر سابق: ٨.

ذلك العقل الفلسفي المشائي تحديداً - بعد تسجيله اعتراضاً جوهرياً على برهان الحدوث - برهان الإمكان، الذي يبقى محافظاً على الصياغة التردیدية، حيث يقرر أنَّ الموجود إماً واجب بالذات وهو المطلوب، وإماً ممكناً بالذات، يجب انتهاؤه إلى الأول دفعاً للدور والتسلسل، وأخيراً تبرز حكمـة صدر المتألهين الشيرازي ^{ذاته} دليلاً تتعـهـ بأـدـ البراهـينـ، أـيـضاـ لمـ يـسـلـمـ منـ (ـإـمـاـ وـأـمـاـ)ـ حيثـ تـذـكـرـ بـعـدـ طـيـ مـجـمـوعـةـ مـنـ الأـصـوـلـ العـقـلـيـةـ أـنـ حـقـيقـةـ الـوـجـودـ الـصـرـفـةـ إـمـاـ وـاجـبـ بـالـذـاتـ وـإـمـاـ وـاجـةـ بـالـغـيرـ،ـ وـالـثـانـيـ باـطـلـ؛ـ لـأـنـهـ لـأـغـيرـ لـلـوـجـودـ،ـ فـيـتـعـيـنـ الـأـوـلـ^(١).

بالرغم من وجود الامتيازات المبنائية والبنائية بين هذه البراهين، إلا أنها سلكت طريقاً وحدوياً، وهو الاعتماد على الشك والتوقف، كمنهج أولى في الشروع التأسيسي للرؤى الإلهية؛ وكأنَّ ثبوتها يستند في مرحلة سابقة على ضرورة الشك، وهذا ما ظهر في لغته التردیدية (إماً وإماً) الواقعة في جواب (هل) الوجودية «هل الله تعالى موجود؟»

بينما الاتجاه القرآني في عموم آياته الإلهية لم يطرح استفهاماً حقيقياً يكشف عن تصدّيه للجواب عن وجود الله تبارك وتعالى، مما يعني: أنه سلك طريقاً مبدئه اليقين بثبت الواقعية المطلقة التي وجودها عين الغنى والاستفهام؛ قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمُ الْمُفْقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ﴾^(٢).

(١) تراجع هذه البراهين في المصادر التالية: بداية الحكمـةـ، مصدر سابق، المرحلة (١٢) وكذلك نهاية الحكمـةـ، المرحلة (١٢)، وكذلك: الحكمـةـ المـتـابـالـةـ فـيـ الأـسـفـارـ المـقـلـبةـ الـأـرـبـعـةـ، مصدر سابق، ج: ٦١٥، ٦١٦. وكذلك: كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، مصدر سابق: ٢٨٠.

(٢) فاطـرـ: ١٥.

وعلى ضوء هذه الحقيقة انطلق القرآن في تأصيل الرؤية الإلهية من المعرفة التوحيدية، بعد اعتبار مسألة وجود الله تعالى أصلًا موضوعاً مفروغاً عنه، وهذا بخلاف الإتجاه العقلي الفلسفى والكلامى، كما تقدم.

والإشكال بقوله تعالى: «أَفِي اللَّهِ شَكٌ فَاطِرُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ»^(١) مندفع بأنه جاء في سياق استئنکاري؛ مفاده: هل ثمة كائن سليم العقل والفطرة، يعتريه الشك في الوجود الإلهي، بعد دلالة الوجدان عليه.

والغرض من إثارة هذا النوع من الاستئنکار، تنبیه الناسى، وإرجاعه إلى حالة اليقظة التي تلازم الخلقة الإنسانية، ذات الارتباط بالحالة الجزئية بالوجود الإلهي، وهذا يغاير مسألة الابتداء بالسؤال عن أصل الوجود، كما يقررها أصحاب الإتجاه العقلي .

مراتب اللاواقعة

يستفاد من خلال متابعة نشأة الموقف اللاواقعي، وجود مراتب عديدة له، تكمن أهمية الوقوف عندها؛ لدفع توهם انحسار اللاواقعة وعدم تحقيق من يحکي عنها، وكذلك لغرض التمييز بين المراتب وعدم تسرية أحكام كل مرتبة إلى الأخرى.

يقرر ابن حزم الأندلسى ثلاث مراتب للاواقعة، حيث يقول:

(١) إبراهيم: ١٠

* مع ذلك تجد قسماً كبيراً من الباحث الإلهية قد انصرف إلى تحقيق مسألة إثبات وجود الله تبارك وتعالى والنظر في أدلةها، على حساب مسائل أخرى كان لها حق الأولوية في النظر والتحقيق، لما تمنع به من جرراك علمي عملي.

«إنهم ثلاثة أصناف: فصنف منهم ألفى الحقائق، وصنف منهم شك فيها، وصنف منهم قال: هي حق عند من هي حق عنده، وهي باطل عند من هي باطل عنده»^(١).
أما التفتازاني فقد قال:

«يتشعبون إلى ثلاث طوائف: اللا أدبية: وهم الذين قالوا نحن شاكون وشاكون في أن شاكون، والعنادية: وهم الذين يقولون ما من قضية بديهية أو نظرية إلا معارضة ومقاومة مثلها في القبول، والعندية: وهم الذين يقولون مذهب كل قوم حق بالقياس إليهم، وباطل بالقياس إلى خصومهم»^(٢).
بالإمكان إرجاع تلك الثلاثية إلى مرتبتين، تتفرع عنهما مجموعة من الاتجاهات، هما:

المرتبة الأولى: اللاواقعية الوجودية: تتجه إلى إنكار ما هو ثابت في لوح الواقع إما على نحو الاطلاق وأما على نحو المحدودية، فاللاواقعية المطلقة ترى حاكمة الشك على كل شيء، فلا سبيل للتصديق بالوجود وال الموجودات مطلقاً، أما اللاواقعية المحدودة فإنها ترى الثبوت الواقعي لا يتجاوز دائرة المادة والماديات، وكل ما هو ما ورائي لا سيل إلى تتحقق، وبالتالي تكون الرؤية الإلهية وصفاتها، والأفعال المرتبطة بها، كاللوحي والاعجاز والآخرة ونحوها من الحقائق الفيبيبة خارجة عن وعاء الواقعية؛ لأنحصرها في اللامaterialيات، وهي تحديداً الرؤية المادية.

(١) الأندلسى، ابن حزم، الفصل في السل والتحلل، مكتبة المتنى، بغداد، ج ٤: ١٤.

(٢) شرح المقاصد في علم الكلام، مصدر سابق، ج ١: ٣٠.

هذا بالطبع لا يعني: عدم وجود من يتوجه إلى إمكانية التفكير في الرؤية الإلهية، والذهاب إلى أنَّ التصديق بأصل الثبوت بها لا يستدعي الأذعان بكل شروطها وتجلياتها، كيف يكون ذلك وثمة من يقف أمام بعض الحقائق اللاهوتية؛ كالمعجزة والوحى والوساطة التكوينية موقف اللاواقعية الوجودية ولو في الجملة؟

كما أنه لا يعني: أنَّ كل ما يدعوه العقل البشري من ماوراءيات وغمبيات ذات ارتباط بالرؤى الإلهية وأفعالها، يكون بالضرورة ثابتًا ثبوتاً واقعياً، كيف وقد استطاعت «الأسطورة»^{*} اقتحام البحث الإلهي، وتحويل الواقع إلى واقع، من غير المسموح الاعتراض عليه أو التحفظ تجاهه!

المربطة الثانية: اللاواقعية المعرفية: وهي في الوقت الذي تحاول فيه عدم إصدار حكم سلبي على ما يرتبط بالثبت والوجود كلاً أو بعضاً، تتجه إلى عدم إمكانية العقل على إدراك الواقع والتعرف عليه، وحينئذ تقف الأداة المعرفية عاجزة عن العلم بالأشياء إما عجزاً مطلقاً وإما محدوداً وإما نسبياً، وهنا ينسد باب المعرفة وتعطل العقول، وتتأكد إشكالية المعرفة البشرية.

هذه اللاواقعية المعرفية واحدة من تجلياتها على الساحة الفكرية ظهور ما نسميه بـ«منطقة المحرمات المعرفية» والتي يمنع فيها ورود العقل إليها؛ كونه لا يمتلك القدرة على إدراك أبعادها وتصور منظليقاتها، وسوف نقف لاحقاً على

* الأسطورة (Mythe) قصة خيالية تحكي أحداثاً خارقة للعادة يكون أبطالها في كثير من الأحيان ذوات متعالية، ويكون لأنفائهم معانٍ رمزية ذات ارتباط بالغمبيات والماوراءيات، راجع: المعجم الفلسفى، مصدر سابق، ج ١: ٧٩.

ما إذا كانت الرؤية الإلهية نموذجاً لهذه المنطقة أولاً؟ وحتى إذا كانت النتيجة هي الرفض، فهذا لا يلغى نماذج أخرى تدرج ضمن حدود منطقة المحرمات المعرفية حقيقة أو وهمية.

منطلقات اللاواقعيه

تنطق معالم الموقف اللاواقعي من هدم البنية التحتية التي ترتكز عليها المعرفة الإنسانية، وهي عبارة عن واقعية الإدراك والمصادر المعرفية، والمتمثلة في مصادررين مهمين:

العقل والحس؛ قال تعالى: «وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئَدَةَ لِعَلَّكُمْ شَكُرُونَ»^(١) حيث يقوم الهدام على التشكيك في مدى واقعية الإدراك واعتبار الحس والعقل مصادر المعرفة، ومرجع ذلك إلى مجموعة من الاعتراضات؛ أهمها:

إذا كان المصدر المعرفي الوحيد العقل والحس، فإننا نجد كثيراً ما يقدم الحس، وكذلك العقل أثناء عملية الإدراك معلومات خاطئة، غير مطابقة للواقع أو في أحسن حالاتهما يخرجان بحقائق نسبية، تفتقد العمومية والثبات، وبالتالي فهما لا يمتلكان العصمة العلمية المطلقة، فكيف يمكن الوثوق بهما؟ هذه المؤاخذة هي ذاتها التي دفعت أصحاب التصوفية (العرفاء) إلى ترجيح المنهج الكشفي الشهودي على طريق أهل النظر (العقليون) كونهم يعتمدون على القوى (الحسية والعلقنية) الإدراكيّة التي تكون مثاراً للخطأ والغلط،

بخلاف طريق التصفيه الذي ينال المعرف من المبدأ الفياض الواجب للصدق والحق بالذات، وسوف تتفق عندها في الفصل الخامس عند الحديث عن المنهج العقلاني، علماً أنَّ صائب الدين بن تركة قدَّم جواباً يقوم على أساس وحدة المصدر في الطريقين، وهو (المبدأ الفياض) واعتبار الحواس والعقل معدات لاغير^(١).

وجوابه:

أولاً: «تذكر الملازمة بين خطأ الأداة المعرفية، وبين التشكيك في وجود الواقع الموضوعي خارجاً، فإنَّ مجرد التصديق بوقوع الإدراك الحسي والعقلاني في الخطأ، لا يلازم منه عدم الواقعية وتحقيقها في الخارج، إذ غاية ما يتربَّ على ذلك عدم مطابقة الواقع للإدراك، لا عدم وجود واقع موضوعي. نعم بناء على ما قلناه: إنَّ قضية الواقعية تمثل مجموع أمرين؛ هما: وجود أصل الواقعية أولاً، والعلم بها ثانياً، لا يتم هذا الجواب»^(٢).

ثانياً: ثمة مدركات أولية غير مستنيرة مطابقة للواقع، لا يرتاب فيها العقل الفطري، وفي مقدمتها التصديق بمبدأ قانون استحالة اجتماع النقضيين وارتفاعهما، فالشيء إما موجود وإما معذوم على نحو القضية المنفصلة الحقيقة»^(٣).

(١) الترك، صائب الدين على بن محمد، التمهيد في شرح قواعد التوحيد، مؤسسة أم القرى للتحقيق والنشر: ٥٧٩.

(٢) العبود، علي، محاظرات تمهيدية في الفلسفة، مطبعة وفا: ٢٤.

(٣) المصدر السابق: ٢٤-٢٥.

* وهي التي يستحبيل فيها اجتماع وارتفاع الطرفين معاً، أعني: المقدَّم والمتأتي.

والذي يترشح عنه استحالة توارد الحقيقة والخطأ على موضوع واحد في آن واحد من جهة واحدة.

ثالثاً: التسليم بصدق الموقف اللاإلطيقي، يتوقف على الإذعان بواقعية قانون التناقض بماله من شمولية وثبات، إذ أن صدق اللاإلطيقي، معناه: كذب الواقعية؛ لعدم جواز اجتماعهما.

رابعاً: التصديق بخطأ الإدراكيين العقلي والحسي، فرع الإذعان بوجود حقائق خارجية تتطبق عليها إدراكات الإنسان أو لا تنطبق؛ والوجه في ذلك: أن الصدق والكذب عبارة عن مطابقة المدركات وعدمها للحقائق الواقعية، فلو لم تكن هناك واقعيات تطابقها المدركات أو لا تطابقها، لم يستقم معنى الصدق والكذب، والحقيقة والخطأ.

خامساً: ليس مرجع الخطأ في العقل والحس، هو ذات القوتين المدركتين للأشياء؛ بل الأول ينشأ - على فرض سلامته - من الخلل في مواد الاستدلال، وذلك عند جعل المظنومنات يقينيات، والعكس أو من الخلل في تأليف الاستدلال على هيئة تجمع شروطه، وتتضمن نتائجه، وأما الثاني - القوة الحسية - فإنه ينشأ عن حكم العقل الخاطئ عندما يتتجاهل جميع القيود المأخوذة في الحكم؛ فإذا رأيك العقل النجم في السماء صغيراً عند رؤية الباصرة له، سببه تجاهل العقل خصوصية بعد المسافة بين العين والنجم، وإلا فمع ملاحظة تلك الخصوصية لا سبيل لإدراك النجم صغيراً على خلاف ما هو عليه واقعاً.

سادساً: اللواقعية بعديها الوجودي والمعرفي إن كانت لا تتجاوز حدود التصورات، فهي فاقدة للحكم والتصديق؛ لأنّ التصور هو إدراك مجرد عن الحكم، وإن كانت داخلة ضمن دائرة التصديقات، فإنّها تستبع حكماً وإذعانًا بديهياً أو متهياً إليه، وكلّ ذلك فرع الإيمان بالواقعية وما تتوقف عليه من أصول ومواد مطلقة وثابتة تقع في طريق الاستدلال عليها، فالقول باللواقعية المطلقة أو النسبية فرع الواقعية المطلقة، وهذا يعني: استحالة الذهاب إلى الواقعية النسبية من دون الواقعية المطلقة.

المبحث الثاني: الرؤية الإلهية: دراسة في المعطيات

دأب علماء الكلام - المعنيون بدراسة الرؤية الإلهية - عند تناولهم المبادئ الأولية للعلم، الوقوف على دراسة الغاية المترتبة عليه؛ لتوقف الشروع في العلم على التصديق بالغاية، حيث «إنَّ الطالب إن لم يعتقد فيه فائدة أصلًا لم يتصور منه الشروع فيه بالضرورة، وإن اعتقد فيه فائدة غير ما هو فائدته، أمكنه الشروع فيه، إلا أنه لا يتربُّ عليه ما اعتقده، بل ما هو فائدته وربما لم تكن موافقة لغرضه، فيعدُّ سعيه في تحصيله عبثاً»^(١).

لعلَّ الاحتراز عن الوقوع في العيوبة المذكورة، كان وراء تضمين علم الكلام بالغاية المترتبة عليه، والتي ظهرت معالملها في عنوان «إثبات العقيدة والدفاع عنها» كما نلاحظ ذلك في تعريف المعلم الفارابي عند أخذِه «الاقتدار على نصرة الآراء»^(٢) أو «المحافظة على أوضاع الشريعة»^(٣) أو «إثبات العقائد الدينية»^(٤) كما فعل كلَّ من المحققين اللاهيجي والتفتازاني.

بقي ذلك العنوان مترسخاً في الذهنية الكلامية إلى حدِّ الغلبة على الغايات الأخرى المترتبة على علم الإلهيات، وكأنَّه لم يوجد إلا لفرض نصرة الآراء والدفاع عن العقيدة، وهذا ما أوجب اعتبار طالب الإلهيات نفسه جزءاً من المنظومة الدفاعية والحارس الأمين على الرؤية الإلهية، بحيث يكون معذوراً

(١) شوارق الالهام في شرح تجريد الكلام، مصدر سابق، ج ١: ٧٣.

(٢) الفارابي، أبو نصر محمد بن محمد، إحصاء العلوم، مركز الإنماء القومي: ٤١.

(٣) الlahijji، عبد الرزاق، گوهر مراد، مؤسسة تحقيقيات إمام صادق عليه السلام: ٤٢-٤٣.

(٤) المواقف، مصدر سابق: ٣١، شرح المقادير في علم الكلام، مصدر سابق، ج ١: ٧٩١.

في استخدام شتى الوسائل في سبيل الوصول إلى الهدف الدفاعي، وهو بنظر الغزالي منشأ علم الكلام، عندما قال: «إنما نشا هذا العلم لدفع البدع المحدثة عن السنة»^(١) وهذا وحده كافر في دفع لغوية وع比تية تحصيل الرؤية الإلهية، دون الحاجة إلى تفعيل مقاصدتها النهائية.

رغم تصريح مجموعة من أقطاب علماء الكلام بالمعطيات التي تخرج بها مباحث الرؤية الإلهية، يبقى المعطى الأهم في نظر الكثيرين «إرشاد المسترشدين بإيضاح المحجة لهم إلى عقائد الدين، وإلزام المعاندين بإقامة البرهان والحججة عليهم، فإنّه ربما يجره إلى الأذعان والاسترداد»^(٢).

ويتأكد ذلك عند الوقوف على أوجه تسمية علم الكلام بهذا الاسم، حيث يقرّ ابن خلدون واحداً من تلك الوجوه بقوله: «وسموا مجموعه علم الكلام، إما لما فيه من المناورة على البدع وهي كلام صرف، وليس براجعة إلى عمل، وإنما لأنّ سبب وضعه والخوض فيه هو تنازعهم في إثبات الكلام النفسي»^(٣) وهذا يلتقي إلى حد كبير مع بعض الوجوه التي ذكرها التفتازاني، حيث قال:

«٢- إن مسألة الكلام كانت أشهر مباحثه، وأكثر نزاعاً وجداً حتى إن بعض المتغلبة قتل كثيراً من أهل الحق؛ لعدم قولهم بخلق القرآن.

(١) الغزالي، أبو حامد، المنقد من الضلال، دراسة وتحقيق عبد الحليم محمود، دار المعارف: ٣٣٦.

(٢) شوارق الالهام في شرح تجريد الكلام، مصدر سابق، ج ١: ٧٤-٧٣.

(٣) ابن خلدون، تاريخ ابن خلدون، دار احياء التراث العربي، ج ١: ٤٦٥.

٣- إنَّه يورث قدرة على الكلام من تحقيق الشرعيات، وإلزام الخصوم؛ كالمنطق والفلسفة^(١).

وفي ضوء ما تقدم: يبرز التساؤل عن أهم المعطيات المترتبة على الرؤية الإلهية، والتي لا يمكن بحال من الأحوال اختزالها في المعطى الداعي، ضرورة أن محوريتها ترتكز على العلاقة بين (الله) و (الإنسان) كونه مظهر جمال العالمين العلوى والسفلى، وبالتالي لابد أن تزول جميع المعطيات إلى ما يحقق بلوغ الإنسان مقام الإنسانية الكاملة الجامعة لجميع كمالاتها الوجودية، وأهم تلك المعطيات:

المعطى الأول: تفسير الحياة الإنسانية

أهم منعطف يواجه التحرك الإنساني نحو غياته، ويحصل بتحديد الهوية والمصير ، عبارة عن النظرة التعلقية والتحليلية للحياة، والتي تعكس على تحديد البداية والنهاية وما بينهما للحركة الوجودية.

إن أساس التفاوت في الغايات البشرية يتبنى على القراءة المتنوعة للحياة التي ينطلق منها تفكيرنا ليبدأ بالدوران حول الوجود، والإنسان، والسبيل، بغية الوصول إلى رؤية تفسيرية شمولية للحياة البشرية.

تهدف الرؤية الإلهية إلى تقديم الأوجبة المعرفية التي تحيط بتلك المفردات الثلاثية، لتنهي إلى وجود العوارض الستنية الحاكمة على مسيرة الحياة؛ وهي (البقاء والفناء) و(الثبات والتغير) (الغاية والعبئية) و (الاطلاق

(١) التفازاني، سعد الدين، شرح العقائد السفية، طبعة حجرية: ٢٥.

والنسبة) وبذلك نقف على الجناية العظمى التي ارتكبها الإنسان عندما الغى البحث عن الرؤية الإلهية، ففصل بين الإلهية والحياتية، وحول تلك الثنائيات إلى أحadiات تمثل في الفناء والتغيير والعبثية والنسبة متجاهلاً ماوراءها، وهذا هو سر تفاوت الإنسان وتبدل مرتبته الجوهرية إلى المرتبة الدنيا؛ كما قال تعالى: ﴿أُولَئِكَ كَمَا لَنَعَمْ بَلْ هُمْ أَخْلَفُ أُولَئِكَ هُمُ الْغَافِلُون﴾^(١).

المعطى الثاني: وجdan الانتماء الحقيقي

الحركة الاختيارية للإنسان دخلة في حقيقته الكمالية، وتلك الحركة شأنها مثل بقية الحركات التي توسط بين حدین الأول (المبدأ) وهو عبارة عما منه الحركة، والثاني (المتنهى) وهو عبارة عما إليه الحركة، وإذا لم يتم تحديددهما، فإن ذلك يساوق انعدام الحركة، وتحويل الإنسان إلى حقيقة ساكة تحكي عدم كماله الوجودي، وهو ﴿يَا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَى رَبِّكَ كَذَحًا فَمُلَاقِيهِ﴾^(٢).

تهدف الرؤية الإلهية إلى الوقوف على المعرفة التحقيقية البرهانية التي تساهم في تحديد مبدأ الحركة ومتهاها، وبذلك يستطيع الإنسان الخروج من مشكلة الانتفاء ليجد ذاته تتسمى إلى الحقيقة المطلقة مبدأ ومتنه كل الكمالات الجمالية، بعيداً عن ﴿وَقَالُوا مَا هِيَ إِلَّا حَيَاةُ الدُّنْيَا نَمُوتُ وَتَحْيَا وَمَا يُهْلِكُنَا إِلَّا الدَّهْرُ﴾^(٣).

(١) الأعراف: ١٧٩.

(٢) الإنشقاق: ٦.

(٣) الجاثية: ٢٤.

من دون شك أن هذا الانتماء الحقيقي المنبع عن الرؤية الإلهية يكون غائباً شعورياً في ظل غلبة نصرة الآراء وإلزام المعاذين، والذي يعكس - في كثير من الأحيان - انتمائنا طائفياً أو مدرسيأً أو شخصياً على حساب الانتماء الحقيقي إلى المطلق، وذلك بأن تكون نصرة (أقول) على (قال الله) هي التي تحكمي عن الغاية الدخيلة في الرؤية الإلهية، لا شيء إلا لمجرد صدق مقوله النصرة والدفاع عن الآراء، تلك الآراء التي ترشت عن نظرية «أهل الحل والعقد» و«إجماع الأمة» بحيث أصبح الممثل لها لا يتجاوز الطاق المدرسي أو الشخصي، ولازمه كون الخروج على مدرسة الأشاعرة - مثلاً - خروجاً عن الإجماع الأممي.

المعطى الثالث: البحث نحو الاطمئنان

محودية العلم البشري، والشعور بالتشاهي، وطلب الكمال اللايقي، وراء ملازمة الخوف للإنسان، سواء كان يجعله يخاف كل شيء أو كل شيء يخافه، فعلى كلا التقديرتين فإنه كان باحث عن الاطمئنان، والرؤية الإلهية هي السبيل إلى ذلك؛ قال تعالى: ﴿الَّذِينَ آمَنُوا وَتَطْمَئِنُ قُلُوبُهُمْ يَذْكُرُ اللَّهُ أَبْيَذْكُرُ اللَّهُ تَطْمَئِنُ الْقُلُوبُ﴾^(١)، ويكون الاطمئنان القلبي هو المؤثر الحقيقي للتصديق بحقانية الرؤية الإلهية التي يدين بها الإنسان، وكل رؤية عقدية لا تسهم في زوال القلق والهواجس المصيرية، فهذا كاشف عن ضرورة إعادة النظر في تلك الرؤية.

هذا المعطى نلمسه في حديث الإمام الصادق عَلَيْهِ الْكَفَافُ :

«يا عبد الله هل ركبت سفينة قط؟ قال: نعم، قال: فهل كسر بك حيث لا سفينة تنجيك ولا سباحة تغريك؟ قال: نعم.

فهل تعلق قلبك هنالك أن شيئاً من الأشياء قادر على أن يخلصك من ورطتك؟

قال: نعم، قال الصادق عَلَيْهِ الْكَفَافُ : فذلك الشيء هو الله القادر على الانجاء حيث لا منجي، وعلى الإغاثة حيث لا مغيث»^(١).

(١) التوحيد، مصدر سابق: ٢٣١.

المبحث الثالث: الرؤية الإلهية: دراسة في إشكالية البحث

ثمة إشكاليات تواجه مسار البحث عن الرؤية الإلهية الفرض منها الغاء هدفية السعي نحو تأسيس رؤية كونية إلهية، وسلب الغائية عن الحركة الإنسانية ياتجاه بناء تلك الرؤية، وذلك من خلال التشكيك في الأساس الذي تنبثق منه تلك الحركة، وهو التصديق بالغاية التي تدفع الإنسان بما هو فاعل مختار حكيم نحو الإتيان بالفعل.

إنَّ أهم تلك الإشكاليات المساهمة في الغاء القيمة المعرفية للرؤبة الإلهية،

هي:

الإشكالية الأولى: انسلاخ الرؤبة الإلهية عن الحياتية

البحث عن الرؤبة الإلهية يكون لغواً في ظل كون موضوعات مسائلها عبارة عن حقائق ماورائية وحدود غيبية؛ كالإله والوحى والآخرة وما شابه ذلك، والسبب في ذلك: أنَّ الإنسان كائن باحث عما يساهم في بناء نظامه وتكامله الحيائى، والقضايا الماورائية منفصلة عن ذلك؛ لعدم الاحساس بها ودخلتها في رسم طريق الإنسان نحو تحقيق السعادة، وتترتب على ذلك مقولتان:

(١) ضرورة فصل الأبحاث الإلهية (الغيبية) عن الحياة بأبعادها السياسية والاجتماعية وغيرهما.

(٢) العلاقة بين الإلهية والحياة علاقة عكسية، تعنى: كلما ازداد الإنسان علماً وإحاطة بالطبيعة وحقائقها ابتعد عن الإلهية، وتحول من الأساطير الماورائية إلى الحقائق العلمية الحسية.

جواب الإشكالية

أولاً: مجرد كون الشيء حقيقة غبية لا يلزم أن يكون البحث عنه محكماً عليه بالعبقية، وإلا لما تحرك الباحث نحو دراسة النفس وأفعالها وصفاتها؛ كالإرادة والحب والخوف والبغض، مع أنها حقائق ما ورائية وجودات واقعية.

ثانياً: منشأ الإشكال يقوم على فكرة الفصل بين الإلهية باعتبارها حقيقة غبية والحياتية باعتبارها حقيقة حسية، وهذا غير صحيح في ضوء تلك المعطيات التي تكشف عن القيمة المعرفية للرؤية الإلهية، والمساهمة الفاعلة في تحديد المسار الحركي للإنسان، وهذه وحده كافر لإتلاف البحث بالغاية المصححة للحكمة والتخلص من اللغوية^(١).

وللتدليل الإضافي على ذلك يقال: ثمة قضايا إلهية تدخل في تكوين الواقع الحياني وبها تتفاوت حركة الإنسان كمالاً ونقصاً، أملاً ويساءً؛ كالتصديق بالأخرة والقيامة، حيث تترشح عنه قضايا ابغائية؛ كالعدالة والمسؤولية واستيفاء الحقوق تحدد العلاقة القائمة بين الإنسان والحياة والنظرة الواقعية للوجود التي تحكم مقدار حركته وحدودها.

بناءً على ذلك كله ندرك:

أولاً: استحكام العلاقة الارتباطية بين الإلهية والحياتية، وهذا ما نحاول تخصيص الدراسة حوله في الفصل الثالث؛ لأهميته.

(١) يراجع في ذلك: المبحث الثاني من الفصل الثاني.

ثانياً: انقلاب العلاقة بين الإلهية والحياتية إلى علاقة طردية، تنص على ازدياد الاتصال بالرؤوية الإلهية كلما زادت الإحاطة بالطبيعة وأسرارها.

ثالثاً: أسبقية خصوصية الغيب على غيرها في قوله تعالى: ﴿ذِلِكَ الْكِتَابُ لَا رَبِّ فِيهِ هُدَىٰ لِلْمُتَّقِينَ، الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ وَيَقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَمَمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنفِقُونَ﴾^(١).

الإشكالية الثانية: ضعف القيمة الاحتمالية للرؤوية الإلهية
تنطلق قيمة البحث عن الرؤية الإلهية من خلال درجة احتمال الوصول إلى ما يساهم في بناء الإنسان وتكامله، ولما كانت القيمة الاحتمالية للرؤوية الإلهية ضعيفة؛ لبعدها الماورائي، لزم تقليل القيمة في جانب البحث عنها.

الفرق بين الإشكاليتين: الأولى تهدف إلى الغاء البحث عن الرؤية الإلهية، بينما تحاول الثانية الاقتصر على التقليل من أهمية بذل الجهد البحثي نحوها، وتسيير الإمكانيات والأدوات البحثية في القضايا التي تكون درجة احتمال مساحتها البنائية ذات قيمة كبيرة؛ كالقضايا العلمية التجريبية.

جواب الإشكالية

أولاً: أحياناً تكون درجة احتمال بلوغ النتيجة في بعض القضايا العلمية الطبيعية تكافئ درجة الاحتمال في القضايا الإلهية، مع ذلك يبقى التحرك نحوها قائماً، من دون أن يؤثر ضعف قوة الاحتمال في البحث عنها.

ثانياً: الخطأ المنهجي الذي ترتكز عليه الإشكالية المذكورة يقوم على حصر قيمة البحث في عامل واحد، وهو درجة الاحتمال، بينما يجب ابتساق القيمة من مجموع عاملين: أحدهما كمي وهو قوة الاحتمال، والآخر كيفي وهو نوعية المحتمل.

وعليه: إذا كان الجانب الكيفي للرؤية الإلهية يتجلّى في دفع المفسدة الحقيقة المحتملة وجلب المصلحة الواقعية للإنسان، والذي ينتهي إلى تقديم رؤية متكاملة عن الوجود والإنسان والمبدأ والمنتهى، فإنَّ العقل يقف على قيمة البحث عن الإلهية وإن كان الجانب الكمي لا يعادل درجة الاحتمال في بعض القضايا العلمية ذات القيمة الكيفية الأقل درجة^(١).

الإشكالية الثالثة: الموقف الروائي السلبي للبحث عن مسائل الرؤية الإلهية ثمة روایات قد يستفاد منها تعطيل البحث حول دراسة مسائل الرؤية الإلهية، يندرج بعضها تحت النهي عن الكلام والآخر تحت «ذم الكلام» شكلت بمجملها فهماً سلبياً تجاه الخوض في الأبحاث الإلهية، والذهب إلى أنَّ «الاشتغال بعلم الكلام بدعة»^(٢).

حملت تلك الروایات خطابات مختلفة ينظر إليها على أنها ترفض الشروع في الباحث الإلهية، فالبعض منها جاء فيه: «ويل لأصحاب الكلام»^(٣) والآخر:

(١) لاحظ: البزدي، محمد تقى، دروس في المقيدة الإسلامية، مؤسسة الهدى للتوزيع والنشر: ٣٨.

(٢) الرازي، محمد بن عمر، التفسير الكبير، دار إحياء التراث العربي، ج ١: ٣٣٠.

(٣) الكليني، محمد بن يعقوب، أصول الكافي، باب الاضطرار إلى الحجة، دار الكتب الإسلامية، ج ١:

«نهيت فلاتاً عن الكلام»^(١) والثالث يقول: «نحن نرى أنَّ الجدال في القرآن بدعة اشترك فيها السائل والمجيب»^(٢).

جواب الإشكالية

لا دلالة لتلك الروايات على مسلك التعطيل حتى بعد تجاوز البحث السندي لها، وذلك:

أولاً: مصادمة الاستبطاط المذكور - وليس ذات الروايات - للعقل القاضي بضرورة تكوين رؤية إلهية، ولا يتم ذلك إلا بواسطة البحث والمعرفة، وهذا قرينة لبيبة على خطأ الفهم المذكور.

ثانياً: منافاة الاستنتاج السلبي للموقف العملي والقولي للائمة عليهم السلام بالدعوة إلى التأكيد على ضرورة بناء الرؤية الإلهية وتأسيسها وفق المنهج اليقيني المانع من الظن والشك، وقبل كل ذلك تعديل القرآن الكريم للبحث الإلهي عبر نقله المحاورات الكلامية بين بعض الأنبياء عليهم السلام وأقوامهم، ومن تلك المواقف:

***الموقف القرآني:** حيث تجسد ذلك من خلال مجادلة النبي الله نوح عليه السلام في الرؤية الاعتقادية التي يحملها قومه إلى أن «**فقالوا يأنوح قدْ جادلنا فما كنّتَ جدَّانا**»^(٣) وكذلك البحث البرهاني الذي سلكه النبي إبراهيم عليه السلام في إثبات الرؤية التوحيدية الحقة لله سبحانه وتعالى، وكانت نتيجة ذلك «**فثبتت**

(١) المفيد، محمد بن محمد، تصحيح اعتقادات الإمامية، دار المفيد للطباعة والنشر، بيروت: ٧١.

(٢) الصدوق، محمد بن علي، الأمالي، مؤسسة البعلة، قم: ٦٣٩.

(٣) هود: ٣٢.

الذى كَفَرَ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ^(١)، وأخيراً دعوة الحق تبارك وتعالى
نبهَ **بَشِّرَتْهُمْ** **﴿وَجَادُلُهُمْ بِمَا تَيَّبَّنَ﴾**^(٢)، عن طريق **﴿قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾**^(٣)، والذي اعتمد آليته **﴿وَإِنَّا أَوْ إِنَّا كُمْ لَعَلَى هَدَى أَوْ فِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ﴾**^(٤).

* الموقف الروائي: واكتفي بذكر بعض النماذج:

- ١- قول الإمام الصادق **عَلَيْهِ السَّلَامُ** عبد الرحمن بن الحجاج: «كلم أهل المدينة، فإنني أحب أن يُرى في رجال الشيعة مثلك»^(٥).
- ٢- قول الإمام الكاظم **عَلَيْهِ السَّلَامُ** محمد بن حكيم: «كلم الناس، وبين لهم الحق الذي أنت عليه، وبين لهم الضلالة التي هم عليها»^(٦).
- ٣- قول الإمام الصادق **عَلَيْهِ السَّلَامُ** لهشام بن الحكم: «مثلك فليكلم الناس»^(٧).
وغيرها من الروايات، فضلاً عن الممارسة العملية التي قام بها أهل البيت **عَلَيْهِمُ السَّلَامُ** من خلال المنازرات الكلامية مع الغير، والتي تستحق المراجعة والتدقير والتصنيف ضمن موسوعة جامعة موحدة^(٨).

(١) البقرة: ٢٥٨.

(٢) التحل: ١٢٥.

(٣) البقرة: ١١١.

(٤) سبا: ٢٤.

(٥) المجلسي، محمد باقر، بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار، مصدر سابق، ج ٢: ١٣٦.

(٦) تصحيح اعتقادات الإمامية، مصدر سابق: ١٧.

(٧) أصول الكافي، مصدر سابق، ج ١: ١٧٣.

(٨) جاءت بعض من تلك المنازرات في مصادر عديدة منها: الطبرسي، أحمد بن علي، الاحتجاج، وكذلك: المجلسي، محمد باقر، بحار الأنوار المجلد التاسع، وكذلك: الأحمدى، علي، مواقف الشيعة، ويقع في ثلاثة أجزاء.

ثالثاً: من خلال سياق تلك الخطابات وغيرها من الروايات نفهم أنَّ تعلق النهي عن الكلام جاء إما في مورد بعض المسائل الإلهية العميقة دون أصل البحث عن الرؤية الإلهية؛ كمسألة الذات الإلهية والقضاء والقدر والقرآن والكلام الإلهي ونحوها، وإما في مورد منع بعض الأشخاص من التصدي للمسائل الإلهية؛ لعدم الكفاءة والاختصاص أو لعدم امتلاكهم الأسلوب الحسن أو سلوكهم طريق الباطل، ويدل على ذلك جميعاً بعض الروايات، منها:

- ١- قول الإمام الهدى عليه السلام: «بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ، عَصَمَنَا اللَّهُ وَإِيَّاكُمْ مِنَ الْفَتْنَةِ، إِنْ يَفْعُلُ فَقَدْ أَعْظَمَ بِهَا نِعْمَةً، وَإِنْ لَا يَفْعُلْ فَهِيَ الْهَلْكَةُ، نَحْنُ نَرَى أَنَّ الْجَدَالَ فِي الْقُرْآنِ بِدْعَةٌ اشْتَرَكَ فِيهَا السَّائِلُ وَالْمُجِيبُ...»^(١).

- ٢- جواب الإمام الصادق عليه السلام عن نهي فلان عن الكلام وأمر الآخر به، حيث قال عليه السلام: «هَذَا أَبْصَرَ بِالْحَجَّ وَأَرْفَقَ مِنْهُ»^(٢).

- ٣- رواية يونس بن يعقوب عن أبي عبد الله عليه السلام: «جَعَلْتُ فَدَاكَ، إِنِّي سَمِعْتُكَ تَنْهَى عَنِ الْكَلَامِ وَتَقُولُ: وَيْلَ لِأَصْحَابِ الْكَلَامِ، يَقُولُونَ: هَذَا يَنْقَادُ وَهَذَا لَا يَنْقَادُ، وَهَذَا لَا يَنْسَاقُ، وَهَذَا نَعْقَلُهُ وَهَذَا لَا نَعْقَلُهُ.

- فقال الإمام عليه السلام: «إِنَّمَا قَلْتُ: فَوَيْلَ لَهُمْ إِنْ تَرْكُوا مَا أَقْوَالُ وَذَهَبُوا إِلَى مَا يَرِيدُونَ»^(٣).

(١) الأمالي، مصدر سابق: ٦٣٩.

(٢) تصحيح اعتقادات الإمامية، مصدر سابق: ٧١.

(٣) أصول الكافي، مصدر سابق، ج ١: ١٧١.

ينتهي الشيخ المفید^{فَلَمْ يُرِكْ} إلى «أن نهي الصادقين صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّدَ اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عن الكلام، إنما كان لطائفها بعينها لا تحسنه، ولا تهتدي إلى طرقه، وكان الكلام يفسدها، والأمر لطائف آخرى؛ لأنها تحسنه وتعرف طرقه وسبله»^(١).

الفصل الثالث

الكونية والأيديولوجية

العلاقة والتبادل

يتضمن مبحثين:

الأول: العلاقة بين الكونية والأيديولوجية

الثاني: التبادل الوظيفي بين الكونية والأيديولوجية

المبحث الأول: العلاقة بين الكونية والأيديولوجية

توطئة

اتضح أن هذا المبحث لا يحاول الوقوف على جزئيات المسألة المذكورة، بقدر ما يهمه عرض المنحنى العام الذي تسير فيه طبيعة الأحكام العملية، باعتبارها المدخل المعرفي لفهم العلاقة بين الرؤية الكونية (القضايا الواقعية) والرؤبة الأيديولوجية (القضايا الابنائية) وهذا ما يوجب التنبيه على عدة نقاط:

الأولى: الموقعيّة: حيث نقف على الدور الحركي، والسيّال، الذي تلعبه الرؤبة الأيديولوجية، واسقاطاتها المعرفية، على كل من الفلسفة، والمنطق، والأخلاق وفلسفتها، وأخيراً علم الكلام والعقيدة، المعروف بـ «علم أصول الدين» و «الفقه الأكبر».

الثانية: الضبابيّة: حيث ندرك مستوى الفموض، والإجمال؛ بل التشويش في كلمات بعض المحققين، عند دراسة حقيقة القضايا الابنائية، والذي انعكس سلباً على فهمنا للعلاقة بين الرؤية الكونية والرؤبة الأيديولوجية.

الثالثة: أزمة الاصطلاح: حيث نشاهد ما يلعبه (المصطلح) الذي تم تداوله في هذا المبحث، من تأزييم فهم حقيقة الأحكام العملية، وتحديد هوية الرؤبة الأيديولوجية، وهي ذات المشكلة الواقعية بين كل من العلوم الاعتبارية؛ كعلم

أصول الفقه، والعلوم الحقيقة؛ كعلم الفلسفة نتيجة اقتحام الأخير في الأول. تلك الأزمة التي تبه إلى خطورتها، وتداعياتها السلبية، جملة من الباحثين والمحققين، ودفعت بأحد رجال الفكر الفلسفي المعاصر، وهو السيد العلامة الطباطبائي فلا يكفي أن ينعتها بـ «خلط الحق بالمقبول»^(١) حيث يقول: «فجعلوا - المتكلمون - حكم الحدود الحقيقة وأجزائها، مطرداً في المفاهيم الاعتبارية، واستعملوا البرهان في القضايا الاعتبارية التي لا مجري فيها إلا للقياس الجدلية، فترأهون يتكلمون في الموضوعات الكلامية؛ كالحسن والقبح، والثواب والعقاب، في أجنبها وفصولها وحدودها، وأين هي من الحد؟

ويستدلون في المسائل الأصولية، والمسائل الكلامية من فروع الدين بالضرورة والامتناع، وذلك من استخدام الحقائق في الأمور الاعتبارية، ويرهون في أمور ترجع إلى الواجب تعالى، بأنه يجب عليه كذا، ويقع منه كذا، فيحكمون الاعتبارات على الحقائق، ويعدونها برهاناً، وليس بحسب الحقيقة إلا من القياس الشعري»^(٢).

الرابعة: التكيف والمعالجة: حيث نذهب إلى إمكانية التوفيق، والجمع بين القول باشتائية الأحكام الأيديولوجية، والثبت الواقع لها، بال نحو الذي ينسجم مع سخ وجودها المناسب لها، وهذا هو المفتاح لكل من:

(١) الميزان في تفسير القرآن، مصدر سابق، ج ٥: ٢٧٩.

(٢) المصدر السابق: ٢٨١-٢٨٠.

- ١- تكيف العلاقة القائمة بين الرؤية الكونية، والرؤية الأيديولوجية، بال نحو الذي لا يؤدي إلى خيار الانفصال بينهما، إذا قيل: إنه ممكن.
- ٢- معالجة إشكالية المعيارية القيمية، والتي تتجلى في مفردتي الحق والباطل، للأحكام العملية، باعتبار أن الإشكالية حول علاقة الكونية بالأيديولوجية ناشئة عن تجريد تلك الأحكام من الحكایة ذات الطابع الواقعي والوجودي، واحتزالتها في طابع ايقاعي وايجادي، وهذا هو روح ماهية الأحكام الإنسانية، كما سترى ذلك في طيات البحث.

ساهمت هذا التوطئة في تصور المناخ المعرفي عند دراستنا لطبيعة العلاقة بين الرؤيتين، والتي ترجع إلى دراسة العلاقة بين الحكمة النظرية، والحكمة العملية، تلك العلاقة التي تبلورت في تكوين الواقع الجدلية، والحدود المعرفية بين العلم والأخلاق، وتفعيل الأدوات التأسيسية في إثبات الارتباط بينهما أو نفيه إنما على نحو عدم الثبوت أو ثبوت العدم.

كما ينبغي التأكيد على أن استيعاب تلك العلاقة عرضاً وتحليلاً، ليس من أولويات هذه الدراسة، لذا نكتفي بتسلیط الضوء عليها بال نحو الذي يناسب الغرض المقصود كمّا وكيفاً.

مرحلة التكوين والدلالة

إنَّ تناول دراسة العلاقة بين الكونية والأيديولوجية يتم من خلال مرحلتين:

المرحلة الأولى: التكوين والثبوت

ثمة إتجاهان في تحديد المسار الثبوتي للعلاقة بين الرؤيتين أو الحكمتين؛ هما:
الأول: المسار التفكيكي: يتوجه إلى إنكار الصلة المنطقية بين الرؤيتين، فالرؤى الأيديولوجية أجنبية عن الرؤى الكونية، ومنفكة عنها، وهذا يوازي في لغة فلسفة الأخلاق، الفصل بين القيم والحقائق الواقعية، وفك الارتباط بينهما من جانبي، أحدهما (الاستنتاج) ويعني: استحالة استنتاج الأحكام الابغائية من القضايا الواقعية، والآخر (التدليل) ويعني: استحالة إثبات الأحكام القيمية عن طريق الأحكام الواقعية، فالاستدلال على ضرورة الفعل بضرورة الوجود، غير معقوله، وفق صيغة ديفيد هيوم^(١).

المسار المذكور يحاول إبراز الفصل المذكور تحت عنوان (العلاقة بين المتغير والثابت) لأن القضية العملية ذات ماهية متغيرة، وربطها بالإله المقدس والثابت، يُدخلنا في إشكالية المتغير والثابت، وسوف نقف على مقدار المصادرات التي حملها ذلك العنوان.

الصيغة البرهانية على التفكيك في كل من الجانبين المذكورين، يتم من خلال مقدمتين:

١- العلاقة بين القضايا الخبرية، وهي التي يصح وصفها بالصدق أو الكذب لذاتها؛ كقضية «الله تعالى خالق الإنسان» والجمل الإنسانية، وهي التي لا يصح وصفها بالصدق أو الكذب لذاتها؛ كالأمر بلزوم طاعة خالق الإنسان، علاقة

(١) انظر: سيد أحمد، محمود، الأخلاق عند هيوم، دار الثقافة للنشر والتوزيع: ٢٨-٣١.

التبالين؛ لأنَّ حقيقة الخبر، تستبطن نسبة وقوعية، دورها الحكاية والكشف عما هو متحقق وواقع؛ ولذا جاز اتصافها بالصدق والكذب الذاتيين، بينما حقيقة الإنشاء تستبطن نسبة إيقاعية، يُراد تحقيقها، وإيجادها، من دون أن يكون وراء هاماً يطابقها أو لا يطابقها؛ ولذا لم تستتبع صدقًا وكذبًا ذاتيين^(١).

٢- مرجع الرؤية الكوتية إلى حكمة نظرية، وهي عبارة عن قضايا واقعية خبرية، ذات طابع عقدي، ومرجع الرؤية الأيديولوجية إلى حكمة عملية، وهي عبارة عن أحكام انبغائية وإنسانية (أفعال - لا تفعل)^(٢).

وتأسِّساً على ذلك: إذا لم يُعقل استنتاج الجمل الإنسانية من القضايا الخبرية، وجعلها دليلاً على الأحكام العملية؛ للتمييز بينهما، فكذلك من غير المعقول انتقاد الرؤية الأيديولوجية، بوصفها أحكاماً عملية وإنسانية، من الرؤية الكوتية، بوصفها قضايا تصديقية خبرية.

هذه اللامعقولية، هي التي يمكن تسميتها بالأزمة المعرفية بين (ما هو كائن) وبين (ما ينبغي أن يكون) والذي ينبع عنها ضرورة البحث عن جواب لأهم سؤالين معرفيين، ذات صلة ببناء المنظومة الاعتقادية للإنسان، الأول يرتبط بالبحث عن مرئية الأحكام الأخلاقية والقانونية (الرؤية الأيديولوجية) والثاني يرتبط بالمعيار التوصيفي والقيمي (الحق والباطل) للأحكام العملية، وهنا تبرز الأهمية لفهم ودراسة العلاقة بين الرؤيتين.

(١) يراجع في ذلك: المظفر، محمد رضا، المتنق، مؤسسة مطبوعاتي اسماعيليان: ٥٨-٥٩. وكذلك: المتنق ج ٢، ١٤٩-١٥٠.

(٢) كما تقدم في البحث الثاني من الفصل الأول.

معالجة المسار التفكيري

إن القول بـ«إمكانية صياغة الجمل الإنسانية بشكل قضايا منطقية، وعبارات خبرية، من دون أن تتضمن معنى إنسانياً»^(١) كلام صوري، لا محصل منه؛ لأنَّ جذور المشكلة قائمة في ما وراء القوالب اللغوية، إنَّها متجلدة في روح وواقع النسبة التي بها يتفاوت المركب الإنساني عن المركب الخبري، ومجرد تحويل جملة «تُجَب طاعة الله تعالى» إلى قضية تصديقية خبرية مفادها «حق الطاعة ثابت لله تعالى» لا يعالج المشكلة ويخرجهما من أزمتها.

وكذلك القول: إنَّ الجملة الإنسانية ذات الصبغة القانونية أو الأخلاقية (العملية) كقولنا: «أَفْعِلُ الْعَدْلَ» و «لَا تَفْعِلُ الظُّلْمَ» تدل بالدلالة الالتزامية على الإخبار والتصديق بثبوت المحمول للموضوع؛ فيقال: «الْعَدْلُ حَسْنٌ» و «الظُّلْمُ قَبْحٌ» بحيث تتشكل محمولات تلك القضايا من (ينبغي) و (لا ينبغي) وموضوعاتها من المفردات القيمية؛ كالعدل والظلم، والإحسان والإساءة، ونحو ذلك، وحيثُنَّ يصح اتصافها بالصدق أو الكذب؛ كما في المتنبي الواجد، والعالم المستفهم، والغني السائل، التي تدل التزاماً على الإخبار عن اليأس أو الجهل أو الحاجة.

إنَّ الوجه في عدم قبول هذا النوع من العلاج، يرجع إلى أنَّ الإشكالية لا ترتبط بالمدلول الالتزامي للجملة الإنسانية؛ فيما يُقال: إنَّها تقبل الصدق أو

(١) اليزيدي، محمد تقى مصباح، المنهج الجديد في تعليم الفلسفة، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجامعة المدرسين بقم المشرفة، ج ١: ٢٦٥.

الكذب، بل ترتبط بالمدلول المطابقي لها وهو ذات الإنشاء، وحيثما تبقى المشكلة على حالها؛ لذا ينفي التفصي عنها ب نحو آخر من المعالجة، وذلك بأن يقال: لقد اتجهت المعالجة عن الإشكالية باتجاهين:

الاتجاه الأول: القول بأن الأحكام العملية ذات طابع تصديقي جازم، وبالتالي يصح وصفها بالصدق أو الكذب، وهذا ما يتراءى من كلمات السيد الصرد فـ^(١) - في مقام جوابه على ما ذهب إليه السيد الخوئي فـ^(٢) من إنسانية الأحكام العملية - عند قوله: «إنهم - الحكام - يصرحون بأن المشهورات - كفبح الظلم وحسن العدل - قضايا مقرونة بالتصديق الجازم؛ كالقضايا الضرورية، غاية الأمر أن التصديق الجازم في الضروريات مضمون الحقانية، بخلافه هنا، ومن الواضح أن فرض التصديق الجازم يستلزم افتراض القضية خبرية تصديقية، لا إنسانية جعلية»^(٣).

إذا أردنا تجاوز التعليق - وليس الاعتراض - على الفهم الذي وصل إليه السيد الصرد فـ^(٤)، ونسبة إلى رأي الحكام، ومشهور الفلسفة، لتجه إلى استكشاف لون هذا النمط من الاعتراض، فإننا نقف على طبيعة المشكلة القائمة في دراستنا للمقولات العملية، وأنها تختضن دراسة المدلول التصديقي، لتدخل مرحلة الفهم التصوري لها، وبالتالي يصعب تشخيص رؤية واضحة المعالم، وقراءة صحيحة، نجزم بحسبها للتفكير الفلسفـي حول ماهية تلك الأحكام العملية.

(١) الهاشمي، السيد محمود، بحوث في علم الأصول، تفريقات السيد الشهيد محمد باقر الصرد فـ^(٥)، المجلد ٤: ٤٥.

إذا ما حاولنا استنطاق النصوص التي شكل المرجعية العليا، لتكوين ملامع محددة، ونسبة ذات مصداقية واقية، وقفنا أمام تشكيلة متنوعة من الصياغات، التي تلوّح بنظرة أولية، وغير فاحصة، بوجود التضارب، والتشويش فيها.^٣

فالتراث الفلسفـي السينوي - ابن سينا - يصفها تارة بـ «المشهورات التي لا عدـة لها إلا الشهـرة»^(١) والتي فهم منها الشيخ المظفر فـ^(٢) تبعاً لأستاذـه الحـكيم والأصولـي والفقـيـه المـحقق الـاصـفـهـانـي فـ^(٣) «أنـها لا وـاقـعـ لهاـ غـيـرـ توافقـ الآراءـ عـلـيـهـاـ»، بينما يـسـجـلـ المـحققـ الطـوـسيـ فـ^(٤) وهوـ الأـقـرـبـ إـلـىـ تـرـاثـ ابنـ سـيـناـ، فـهـمـاـ آـخـرـ، وـذـلـكـ عـنـدـمـاـ يـكـتـبـ شـارـحاـ لـلـنـصـ المـتـقـدـمـ، فـيـقـوـلـ: «إـنـ الـمـعـتـبـرـ فـيـ الـوـاجـبـ قـبـولـهـاـ، كـوـنـهـاـ مـطـابـقـةـ لـمـاـ عـلـيـهـ الـوـجـودـ»^(٥) مماـ يـعـنيـ حـكـاـيـتـهـاـ عـنـ وـاقـعـ ماـ، يـكـونـ مـوـجـباـ لـلـتـصـدـيقـ بـهـاـ عـنـدـ الـمـطـابـقـةـ.

الذى يتبع مسار تلك النصوص ابتداءً من المحقق الفارابي، وانتهاءً بالعلامة الطباطبائى فَإِنَّمَا يخلص إلى المأزق التمهيدى، وهو ما يصطدح عليه «تحرير محل التزاع» على مستويين:

* بناءً عليه: ترتفع غرابة ما ذهب إليه الشيخ المظفر فالله من جمل مسألة الحسن والقبح من المشهورات هو قول العدلية عموماً، راجع: المنطق، مصدر سابق، ج. ٣، ٣٣٠.

^{٣٥١} (١) الاشارات والتنبيهات، مصدر سابق، ج ١: ٣٥١.

(٢) المظفر، محمد رضا، *أصول الفقه*، مؤسسة الأعلمى، بيروت، ج ١: ١٩٥.

(٣) الاصفهاني، حسين، نهاية الدررية في شرح الكفاية، مؤسسة أهل البيت (ع)، ج ٣: ٣٣٤.

(٤) شرح الاشارات والتنبيهات، مصدر سابق، ج ١: ٣٥٠.

المستوى الأول: يرتبط بأجزاء القضية العملية، وهي عبارة عن محمولاتها التي تكون محكمة بـ(ينبغي ولا ينبغي) وـ(الحسن والقبح) وكذلك موضوعاتها التي يحكيها كل من (العدل والظلم) ونحوهما.

فعلى سبيل المثال: نجد كيف سجل الفخر الرازي اعترافاً على الشيخ الرئيس عندما ناقشه في مفردة (ينبغي) وأنّها مجملة، ذات معانٍ متعددة، مما جعل المحقق الطوسي يتصرّ للشيخ الرئيس من خلال دعوى رفض الإجمال^(١)، هذا على مستوى المحمول، وأمّا ما يرتبط بالموضوع، فنجد أنَّ السيد الصدر فقيه^(٢) يحاول تحليل قضية (الظلم قبيح) وإرجاعها إلى قضية ضرورة بشرط المحمول من خلال دراسة موضوعها، وهو من الأجزاء الأساسية التي تساهم في انعقاد القضايا العملية.

المستوى الثاني: يرتبط بالمفردات الثانية ذات الطابع التقابلية، والتي تمثل المفتاح المعرفي لفهم الرؤية الأيديولوجية، والأحكام القيمية؛ منها: (الواقعية والاعتبار) وـ(المقبولات والمشهورات) وـ(الإنسانية والخبرية) حيث قد يفهم من تلك الثنائيات أنَّ بينها علاقة الخصومة، والقطيعة النامة، التي لا يمكن المصالحة بينهما، وهذا ما أوجب عدم الوضوح في تفسير حقيقة تلك الأحكام. بينما من خلال متابعة النصوص، نجد أكثر من واحد يُقدم رؤية تصالحية، وأجواء انسجامية بين تلك الم مقابلات؛ منها: قول الشيخ الرئيس ابن سينا:

(١) لاحظ: الإشارات والتبيهات، مصدر سابق، ج.٢.

(٢) لاحظ: بحوث في علم الأصول مصدر سابق، المجلد ٤، ٤١.

«الآراء التي تتعلق بالأعمال، وتستفيض ذاتنة مشهورة؛ مثل: إنَّ الكذب قبيح، والظلم قبيح، لاعلى سبيل التبرهن، وما أشبه ذلك من المقدمات المحدودة، للاتصال عن الأوليات العقلية المحسنة في كتب المنطق، وإن كانت إذا برهن عليها صارت من العقلية أيضاً على ما عرفت في كتب المنطق»^(١).

ومنها: قول المحقق اللاهيجي: «لا مانع من أن تدخل قضية واحدة من جهة تحت اليقينيات، ومن جهة أخرى تحت المقبولات، وحيث إنَّها من القضايا الضرورية التي لا يُشك فيها كل من رجع إليها، مع قطع النظر عن المصلحة أو المفسدة، فهي من الأوليات، إلا أنَّ هذا لا يمنع من اندراجهما تحت المقبولات؛ لترتب المصالح والمفاسد العامة عليها»^(٢).

ومنها: ما ذهب إليه السيد الصدر^{فتى} من أنَّ الال وجود لا يساوق اللاإلائقية، وذلك انطلاقاً من أنَّ لوح الواقع أوسع من لوح الوجود^(٣).

وعليه: إذا كانت الأحكام العملية لا مطابق لها في الوجود الخارجي، فهذا لا يُعادل نفي واقعيتها.

الإتجاه الثاني: القول بأنَّ الأحكام العملية (الرؤى الأيديولوجية) ذات واقع تكيني، وعلاقة سببية واقعية، قائمة بين المقولات العملية (ينبغي أن يفعل، لا

(١) الشفاء، مصدر سابق:

(٢) اللاهيجي، عبد الرزاق، سرماده إيمان: ٦٢-٦٠، نقلأ عن: السبحاني، جعفر، رسالة في التحسين والتقييم العقليين، مؤسسة الإمام الصادق^{عليه السلام}: ٤٢ - ٤٣.

(٣) انظر: بحوث في علم الأصول، مصدر سابق، المجلدة ٤: ٥٧.

ينبغي أن يفعل) والمبادئ التي تترشح عنها، وهو ما يُعرف في كلمات العدالة بـ«المصالح والمفاسد» وحيثما يكون معرض كل من الحسن أو القبح، هو تلك المبادئ الأولية، والملامح الواقعية، والقواعد النفس أمرية.

على سبيل المثال:

قولنا: «العدل ينبغي فعله» يستبطئ رؤية كونية تمثل في الاعتقاد بالعلاقة السببية الواقعية، القائمة بين وجود المصلحة في الفعل، والتي ترجع إلى بلوغ الفاعل مرحلة التكامل الوجودي، وبين تحقيق الفعل.

ويمكن توصيف تلك العلاقة المذكورة ضمن صياغتين:

١- الصياغة الشرطية: حيث يتم إرجاع الأحكام العملية إلى قضية شرطية، يكون الشرط فيها مبادئ الحكم، والجزاء فيها عنوان الوجوب وعدم الوجوب، والذي يُساوق معنى المطلوبية وعدمه؛ فيقال: «كلما وجدت المصلحة في الفعل وجب الإتيان به» وحيثما يجوز نتها بالصدق أو الكذب لذاته.

إذا ما أردنا تحليل تلك القضية الشرطية أمكننا وفق لغة قانون المصالح والمفاسد أن نقول: إن الوجوب (المطلوبية) معلول لتلك المصلحة بوجودها الواقعي، والإتيان بالفعل علة لا يجاد المصلحة بوجودها الخارجي.

هذه الصياغة تمثل الأغلبية في المدرسة العدلية^{*} ذات الاتجاه العقلي في مسألة الحسن والقبح، إلا أن السيد الصدر فلّي^(١)، وغيره^(١)، لم يوافقوا على تلك

* وهي التي تعتقد أن جوهر ومبادئ الأحكام والالتزامات يتتركز في المصالح والمفاسد الواقعية.

(١) راجع: بحوث في علم الأصول، مصدر سابق، المجلد ٤٦، كذلك: الفياض، محمد اسحاق، الباحث الأصولي، ج ٧٥: ٧.

العلاقة الشرطية، وذلك من منطلق الفصل بين باب المصلحة والمفسدة، وباب الحسن والقبح، الذي ينتهي إلى إنكار الملازمة بينهما؛ لمخالفتها للوجديات الأخلاقية على حد تعبيره، منتهاً على ذلك بمجموعة من المنبهات؛ منها:

* حكم العقل بطبع التجربة، رغم عدم المفسدة في نفس الفعل، فالذى يعتقد بأنَّ الذى أمامه يجب طاعته، فلا يطيعه، وتبين في الواقع عدم وجوب طاعته، يكون فعله قبيحاً؛ لأنَّه «خرج عن أدب العبودية، واحترام مولاه، ولو لم يكن تكليف واقعاً»^(١).

* عدم اجراء قانون التزاحم بين القبح والمصلحة أو الحسن والمفسدة، كما في مورد «قتل إنسان لأجل استخراج دواء مخصوص من قلبه، يتم به إنقاذ إنسانين من الموت»^(٢) فلو تمَّ تطبيق قانون التزاحم الذى يعني: تقديم الأهم ملاكاً على المهم، وجب القول: بأنَّ مصلحة الإنقاذ أكبر من مفسدة قتل إنسان، مع أنه لا شك في قبحه عقلاً.

هذا التشكيك من قبل السيد الصدر فَلَئِنْكَ لَا يُعْنِي إِنْكَارُهُ لِوَاقِعِيَّةِ الْقَضَايَا الْأَنْبَغَيَّةِ الْعَمَلِيَّةِ، كيف وهو ينص عليها نارة بقوله: «فالحسن والقبح إذاً ليسا تابعين للمصالح والمفاسد بصورة بحثه؛ بل لهما واقعية تلتقي مع المصالح والمفاسد في كثير من الأحيان، وتختلف معها أحياناً»^(٣)، وأخرى بأنَّهما «أمران

(١) المصدر السابق: ٣٧.

(٢) الصدر، محمد باقر، دروس في علم الأصول، دار المنتظر، الحلقة الثالثة: ٢٥٥ - ٢٥٦.

(٣) المصدر السابق: ٢٥٦.

واعيان ثابتان في لوح الواقع الذي هو أوسع من لوح الوجود^(١)، وثالثة بأنهما من «القضايا نفس الأممية»^(٢).

وقفة تأملية

إن الإشكالية التي أثارها السيد الصدر قائم على تلك العلاقة الشرطية، التي تعيّر عن روح الأحكام العملية وفق السياق العدلي، تتوقف تماميتها وعدمها على تشخيص مسألتين:

الأولى: تحديد مركبة المصالح والمفاسد؛ وذلك بأن يُقال: هل عنوان المصلحة والمفسدة الواقعتين يتعلق بذات الفعل بما هو هو، مع قطع النظر عن إضافته إلى الفاعل أو أن الفعل يستمد المصلحة أو المفسدة الواقعتين بواسطة مقدار ما به يتكامل الفاعل تكاملاً روحياً، وعدم ذلك؟
وحيث لا يكون العدل ذا مصلحة واقعية إلا بمقدار ما يتحقق كمالاً للنفس، وعكس ذلك تماماً يُقال في جانب الظلم.

إن المفارقة التي تسجل على مسار السيد الصدر قائم حول هذه المسألة تتجلّى في مقدار الدقة التي أبرزها عند معالجة فكرة المحقق النائيني قائم حول (الحسن الفعلي والفاعلي) وذلك عندما الغى تقسيم الحسن إلى فعلي وفاعلي من الناحية المنهجية، معللاً ذلك بأن «القبح والحسن لا يصافان إلى الأفعال في أنفسهما، بل بلحاظ صدورها من الفاعل»^(٣).

(١) بحوث في علم الأصول، مصدر سابق، المجلد ٤: ٥٧.

(٢) المصدر السابق: ٥٧.

(٣) المصدر السابق: ٣٩.

ييد أنه في مقام تحديد مركز المصلحة والمفسدة نجده قد اكتفى بقوله: «إنَّ المصلحة والمفسدة موضوعهما الفعل في نفسه»^(١) دون التطرق إلى المحتملات الثبوتية التي ألقاها من العقلية التحليلية للسيد الصدر ^{فَلَئِنْكُنَّ}

الثانية: الكشف عن ماهية الحسن والقبح

إذا حاولنا تجاوز المفارقة السابقة، بتقديم الأعذار لها، فقد نجد صعوبة في التفصي عن مفارقة جديدة ترتبط بتحديد الحد المعرفي لكلٍّ من مقوله (الحسن) و(القبح) ولا غرابة إن قلنا: عدم وضوح الرؤية التفسيرية، والتشخيص الدقيق لهاتين المفردتين، كان سبباً للأزدواجية في النقد تارة، والمفارقة في العرض تارة أخرى.

فالسيد الصدر ^{فَلَئِنْكُنَّ} في الوقت الذي يُرجع معنى الحسن والقبح إلى الذم والمدح أحياناً، نجده في موضع آخر يرجعهما إلى اتباء الفعل وعدم اتباء الفعل^(٢)، وهنا نعود لنجدد ما قلناه سابقاً: هل غابت العقلية التحليلية للسيد الصدر ^{فَلَئِنْكُنَّ} لتكشف عن المعاني المحتملة للحسن والقبح، ودراسة النسبة بينها؟ وتأسساً على ذلك:

إنَّ مقابل الالتزام بجعل دائرة المصلحة لا تتجاوز ذات الفعل، وإرجاع معنى الحسن والقبح إلى ما يمدح عليه الفاعل أو يذم عليه، يوجد التزام آخر يدلُّ عليه بالوجdan الأخلاقي، وهو عبارة عن توسيعة دائرة المصلحة إلى ما يشمل

(١) المصدر السابق: ٣٩.

(٢) لاحظ: المصدر السابق: ٣٩.

ذات الفاعل من حيث تكامله وعدمه، وإرجاع معنى الحسن والقبح إلى الجري العملي نحو تحصيل الكمال النفسي وعدمه، وحيث أنه يقال: من الصعوبة بمكان التفكير بين المصلحة والحسن، والمفسدة والقبح، والمنبهات الوجدانية الأخلاقية تؤكد هذا الرأي، فالتجري مع كونه قبيحاً، فإنه يشتمل على مفسدة، مرجعها إلى عدم بلوغ الفاعل كماله المطلوب، وأما عدم إجراء قانون التزاحم؛ فذلك لعدم إحراز انتظام ملاك القانون، وهو تحديد الأهم والمهم، والذي ينتهي إلى الابهام في كون الفعل يُعد كاماً للنفس أولاً؟

٢- الصياغة الانتزاعية: حيث ترى أنَّ كلاماً من عنوان (الانباء) و(عدم الانباء) من العناوين الانتزاعية، والاعتبارات العقلية، التي لها واقعية، بواسطة واقعية منشأ انتزاعها، ويتم إدراك العقل لها من خلال مقاييس الفعل إلى الغاية النهائية المترتبة عليه، وهي السبب في صبغة المقولات العملية بالقيمية. إنَّ كيفية إدراك العقل لها يُشابه إلى حدٍ كبير إدراك العقل للمقولات الفلسفية؛ كعنوان (الاحتياج) الذي ينتزعه العقل من خلال مقاييس المعلوم إلى العلة؛ فكما أنَّ تلك العناوين الفلسفية لا يمكن فصلها عن وعاء الواقعية، فكذلك العناوين العملية التي تحكي عما ينبغي أن يفعل ولا يفعل.

يقرر هذه الصياغة أحد رواد الفلسفة الإسلامية بقوله: «والحق أنَّ الأصول الأخلاقية والقانونية تبيَّن علاقة السببية والمسببية بين أفعال الإنسان الاختيارية، والأهداف المطلوبة في الأخلاق والقانون، وهي مثل سائر علاقات العلية أمر واقعي يحكي عن نفس الأمر، و لا بد من اكتشافه، لا أنه يتم اعتباره بواسطة

الإنشاء، وملوك الصدق والكذب في مثل هذه القضايا هو موافقتها ومخالفتها لتلك العلاقات الواقعية، والمصالح الثابتة في نفس الأمر^(١).

وفي نص آخر أكثر صراحة من سابقه يقول: «مفهوم الواجب الأخلاقي والقانوني في الواقع من قبيل المعقولات الثانية الفلسفية»^(٢)، والمعقول الفلسفى وفق الاصطلاح الفلسفى يدخل في دائرة الاعتبارات العقلية التي يكون ثبوتها «بثبت مصاديقها المحكمة بها»^(٣)، وهذا النحو من الثبوت هو الذي يكسبها الواقعية، ويجيز توصيفها بالقضايا التصديقية.

النتيجة التي تنتهي إليها من خلال متابعة الكشف عن ماهية تلك الأحكام العملية (الانبعاثية واللامانبعاثية) تتمثل في الاجماع على بعدها التصديقى، الذى يؤهلها إلى أن تقبل الصدق أو الكذب لذاتها.

إنَّ هذا بعد التصديقى لا يقف عند الرؤية الواقعية للقضايا العملية؛ بل يمتد إلى من يعتقد بأنَّها «لا عمدَة لها إلا الشهادة والاعتراف بها»^(٤)، وأنَّ حقيقتها بلحاظ توافق الآراء - عليها - ولا واقعية لها غير ذلك^(٥)، والسبب يعود إلى إدراجها ضمن الأصناف الثمانية للقضايا التصديقية، والتي تُعرف منطقياً بـ «مبادئ الأقىسة»^(٦).

(١) المنهج الجديد في تعليم الفلسفة، مصدر سابق، ج ١: ٢٧٦.

(٢) المصدر السابق: ٢١١.

(٣) بداية الحكم، مصدر سابق: ٢٠.

(٤) الإشارات والتبيهات، مصدر سابق، ج ١: ٣٥٠-٣٥١.

(٥) نهاية الدراء في شرح الكفاية، مصدر سابق، ج ٣: ٣٥٢.

(٦) يراجع في ذلك: المنطق، مصدر سابق، ج ٣: ٣١٣.

بعد ذلك كله، تبقى أمامنا ثلاثة هليات، متى ما قدم جواب عليها خرجنا بمنظومة متكاملة عن الرؤية الأيديولوجية، وعلاقتها بالرؤبة الكونية وهي ما يلي:

(١) هل الإذعان بأنها ذات طابع تصدقي، يصح لها أن تقع في طريق البرهان العقلي؟ خصوصاً بعد الالتفات إلى وجوب أن تكون مقدمات البرهان:

* ضرورية * كلية * دائمة

(٢) هل بالإمكان اعتبار الرؤبة الأيديولوجية مستنيرة من الرؤبة الكونية؟

(٣) هل المعيارية للرؤبة الأيديولوجية من حيث الحق والباطل تكمن في مطابقتها للرؤبة الكونية وعدم مطابقتها أولاً؟

الوقوف على تلك الهليات بشكل تفصيلي لا يناسب طبيعة هذه الدراسة؛ ولكن من منطلق اكمال الصورة نسجل ما يلي:

أولاً: بالنسبة إلى الهليتين الثانية (الاستنتاج) والثالثة (المعيار) سيتضح الموقف منها، بال نحو الذي ينسجم مع هذه الدراسة، وذلك عند الحديث عن المسار الارتباطي بين الرؤبة الكونية والأيديولوجية.

ثانياً: أما ما يرتبط بالهليمة الأولى (البرهنة) فال موقف يبنت على القول بواقعية الأحكام العملية وعدمهما، فعلى الأول لا يوجد مانع من وقوعها في طريق البرهان، وعلى الثاني لا يمكنها أن تقع فيه، وهنا أشير إلى نصين كل واحد منهما يحدد موقفاً ما تجاه تلك القضية:

النص الأول: «هذه القضايا بالالتفات إلى الملاكات العقلية، والعلاقات الدقيقة، والقيود الحقيقة، يمكن إخراجها بصورة قضايا يقينية، وإقامة البرهان عليها، والاستفادة من هذه النتيجة في برهان آخر»^(١).

النص الثاني: «هذه القضايا مما تطابقت عليه آراء العقلاة؛ لعموم مصالحها، وحفظ النظام وبقاء النوع به فثبت أن أمثال هذه القضايا غير دخلة في القضايا البرهانية؛ بل من القضايا المشهورة»^(٢).

وفي نهاية المطاف يبرز نص حكمي سبزواري، يحمل لفة الاعتراض وجوابه، ومضموناً توافقياً، يقول فيه: «وقد يستشكل دعوى الضرورة في القضية القائلة: بأن العدل حسن والظلم قبيح، بأن الحكماء جعلوه بما من المقبولات العامة؛ التي هي مادة الجدل، فجعلوها من الضروريات التي هي مادة البرهان غير مسموع. والجواب: أن ضرورة هذه الأحكام بمرتبة لا يقبل الإنكار، بل الحكم يدانتها أيضاً بديهي، غاية الأمر أن هذه الأحكام من العقل النظري يأبهها العقل العملي، بناءً على أن فيها مصالح العامة ومفاسدها، وجعل الحكماء إياها من المقبولات العامة ليس الفرض من إلا للتمثيل للمصلحة أو المفسدة العامتين، المعتبر فيه قبول عموم الناس، لا طائفة مخصوصين، وهذا غير منافر لبدانتها؛ إذ القضية الواحدة يمكن أن تدخل في اليقينيات، والمقبولات من جهتين، فيمكن اعتبارها في البرهان والجدل، باعتبارين»^(٣).

(١) المنهج الجديد في تعليم الفلسفة، مصدر سابق، ج ١: ٢٧٢.

(٢) نهاية الدراسة في شرح الكفاية، مصدر سابق، ج ٣: ٣١-٣٠.

(٣) البizerواري، ملا هادي، شرح الأسماء الحسني، انتشارات جامعة طهران: ٣٢٢-٣٢١.

الثاني: المسار الارتباطي: يتوجه إلى التصديق بالترابط المنطقي بين الرؤيتين، فالرؤوية الأيديولوجية ذات صلة وثيقة بالرؤوية الكونية، ولا يمكن ذلك الارتباط بينهما بنحو مطلق، وهذا المدلول يترجم تلك الصياغة الاستمولوجية (المعرفة) التي تنص على علاقة ما هو كائن بما ينبغي أن يكون، والصياغة الفلسفية الأخلاقية التي تنص على علاقة الواقعية بالقيمية. الوقوف على طبيعة تلك العلاقة، واستيعاب ذلك الإتجاه الارتباطي بين الرؤيتين، وفهم الإسقاطات المعرفية المترتبة عليه، يستدعي التعرض إلى ثلاثة محاور:

المحور الأول: دراسة ماهية العلاقة بين ما هو كائن وما ينبغي أن يكون. عندما تم تجاوز الإشكالية التي صاغها ديفيد هيوم، والتي تؤكد على استحالة قيام علاقة ترابطية بين المقوله الفعلية التي تحكمي عن بعد الأيديولوجي للإنسان، والمقوله الوجودية التي تحكمي عن بعد الكوني له، وقع الحديث في تحديد ملامح تلك العلاقة الترابطية، وهنا يقفز الذهن ليفزع مجموعة من الافتراضات حول ماهية تلك العلاقة، والتي من أبرزها:

(أ) علاقة المعلول بالعلة التامة.

(ب) علاقة المشرط بالشرط التام.

(ج) علاقة المعلول والشرط بعلته الناقصة وشرطه اللازم *

* الاشتراك بين العلة التامة والعلة الناقصة في أن كلاً منها يتوقف وجود المعلول عليهما حدونا وبقاءه، والامتياز بينهما في أن العلة التامة يلزم من وجودها وجود المعلول، وليس كذلك بالنسبة إلى العلة الناقصة.

بعد عملية الموازنة بين تلك الفروض، يخرج أحد رواد الفكر الإسلامي المعاصر، ليؤكّد تمامية الافتراض الثالث؛ لأنَّ الرؤية الكونية وحدتها غير قادرة على تعين الأيديولوجية بشكل ذاتي، وإنما لابد من مقدمات أخرى تضم إليها، لكي تستطيع أن تكون أيديولوجية معينة، وسلامتها تتفرع، من صحة الرؤية الكونية، ومقدماتها، ولذا لم يكن بالاستطاعة استنتاج قضية «يجب عبادة الله» من مجرد الاعتقاد بالقضية القائلة: «إنَّ الله موجود»^(١).

إنَّ النتيجة التي ينتهي إليها الافتراض المتقدم، تنحل إلى جانبين:
الأول: عدم صحة إرجاع العلاقة بين الرؤيتين إلى العلاقة الشرطية، التي تفقد روح الواقعية التكوينية، وبالتالي تؤول إلى تجريد تلك العلاقة الواقعية عن أهم خصوصياتها؛ وهي: الاستنتاج، والبرهنة، كما سيأتي توضيحه.
 تلك الروح هي التي تحتم بحكم العقل صحة إرجاع العلاقة بين الرؤيتين إلى العلاقة العلية اللزومية، دون العلاقة الشرطية.

الثاني: تعبّر تلك العلاقة الواقعية وفق القانون الفلسفى عمّا يلي: افتقار الرؤية الأيديولوجية للرؤى الكونية في مقام البقاء والاستمرار، وعدم كفاية الكونية وحدتها في مقام حدوث الأيديولوجية وتحقيقها، ما لم تتم المقدمات الانضمامية، وهذا ما تمَّ التعبير عنه بـ«علاقة المعلول بعلته الناقصة وشرطه اللازم».

(١) لاحظ: الأيديولوجيا المقارنة، مصدر سابق: ١٢.

وقفة تأملية

لاريب في تمامية الجانب الأول من الافتراض المتقدم؛ لكن يبقى التساؤل مطروحاً حول تمامية الجانب الثاني، فما هي الإشكالية المترتبة على جعل العلاقة الواقعية بين الرؤيتين - في بعض الموارد - من قبيل علاقة المعلول بعلته التامة؟

وهذا يعني: صحة الافتراض الأول، وللتدليل عليه، نقرأ الدراسة التحليلية للسيد الصدر^{٢٩٢٨} حول إدراك العقل مبدأ «حق الطاعة» وتحليل العلاقة بين الحاكمة المطلقة لله تعالى، والمولوية الذاتية، إذ يقول فيها: «المولوية الذاتية الثابته بلا جعل واعتبار، والتي هي أمر واقعي على حد واقعيات لوح الواقع، مخصوصة بالله تعالى، بحكم مالكيته لنا الثابته بملك خالقته».

وهذا مطلب ندر كه بقطع النظر عن مسألة شكر المنعم الذي حاول الحكماء أن يخرجوا بها مولوية الله سبحانه وتعالى ولزوم طاعته، فإن ثبوت الحق بملك المالكية والخالقية شيء، وثبوته بملك شكر المنعم شيء آخر، بل هذا حذوه حذو سيادة الله التكوينية، فكما أن إرادته التكوينية نافذة في الكون كذلك إرادته التشريعية نافذة عقلاً على المخلوقين^(١).

أهم النقاط التي خرجت بها تلك الدراسة التحليلية:

(أ) المساواة بين المولوية الذاتية وحق الطاعة.

(ب) حق الطاعة من المبادئ العقلية الواقعية، دون الجعلية الاعتارية.

(١) بحوث في علم الأصول، مصدر سابق، المجلد الرابع: ٢٩٢٨

(ج) التفرقة بين (وجوب شكر المنعم) و(الملكية والخالقية لله تعالى)

(د) حق الطاعة معلول للحاكمية المطلقة لله تبارك وتعالى.

إذا أردنا تجاوز تقييم تلك الدراسة التحليلية التي هي أقرب إلى الطريق الوجданى منه إلى الأسلوب البرهانى العقلى، والاكتفاء بمحل الشاهد، وهو تحديداً النقطة الرابعة (د) أمكن التدليل على أن العلاقة بين الرؤيتين هي من قبيل علاقة المعلول بعلته التامة؛ وذلك من خلال توقف إدراك العقل في بعده العلمي لقضية «وجوب طاعة الله تبارك وتعالى» على إدراك العقل في بعده العلمي لقضية «الحاكمية المطلقة ثابتة لله تبارك وتعالى» دون الحاجة إلى الضمائم الخارجة عن دائرة هذه القضية، حينئذ ندرك أن وجوب العبادة وهي «نصب العبد نفسه في مقام المملوكة لربه»^(١)، يتوقف بنحو العلية التامة على الاعتقاد بتلك الحاكمة المطلقة لله سبحانه وتعالى.

وفي المقام نقف أمام دعويين، نحاول الإجابة عليهم:

(١) العيزان في تفسير القرآن، مصدر سابق، ج ١: ٢٤.

* ينفي التمييز في كلمات السيد الصدر (قدس) بين شكلين من العلاقة:
الشكل الأول: علاقة المولوية الذاتية (حق الطاعة) بالحاكمية المطلقة.

الشكل الثاني: علاقة المولوية الذاتية بانكشاف التكليف الشرعي من حيث التجايز.
فإن الأولى من سُنن العلية التامة، وحيثُنَّ يستحيل التفكيك بينهما، بينما الثانية من سُنن الاقتضاء، وحيثُنَّ يمكن التفكick بينهما، وذلك عند ارتفاع شرط تلك العلاقة، وإذا أردنا الالتزام بلغة البحث، فلنا: إن العلاقة في الشكل الأول تتجزئية - استحالة التفكيك - وال العلاقة في الشكل الثاني تعليقية، وتعنى: أن تتحققها مطلق على ثبوت شرطها، وقد فصل (قدس) بين مورد القطع وغيره (يراجع بحوث في علم الأصول، مصدر سابق، ج ٤: ٣٩).

الدعوى الأولى: «إنَّ الخالقية والمالكيَّة وحدتها لا تفتر بنا إلى الحكم بوجوب امتثال التكاليف الإلهية؛ لوضوح أنَّ الخالق العابث أو الظالم في خلقه، لا يستحق التزاماً، وهذا يعني: أنَّ أساس حكم العقل ليس مفهوم الخالقية ذاته»^(١).

والجواب عليها: أنَّها تفتقد التمييز بين الحاكمة الذاتية لله تعالى، وغيرها من الحاكميات الأخرى؛ حيث إنَّ الأولى تستبطن في جوهرها الربوبية الإلهية المطلقة، والقدرة الذاتية، دون الثانية.

وقد تقرر فلسفياً: أنَّ القدرة الذاتية من الكمالات الوجودية، التي تكون في «ال فعل الذي يعلم الفاعل أنه خير له من حيث إنه هذا الفاعل بأن يتصوره»، ويصدق أنَّه خير له من حيث إنه هذا الفاعل، ولازم العلم بكون الفعل خيراً للفاعل أن يكون كمالاً له، يقتضيه بنفسه، فإنَّ خير كل نوع هو الكمال المترتب عليه^(٢).

وتأسِّساً على ذلك: من غير المعقول أن تتلبس الخالقية والمالكيَّة الذاتيتان، بالأمور العدمية، والحيثيات الناقصة؛ كالظلم، والعبيضة، والاحتياج؛ لأنَّ كل ذلك يرجع إلى المحدودية والفقدان، والحكومة المطلقة بحكم العقل واجدة لجميع الكمالات الوجودية بالفعل.

(١) أبو رغيف، السيد عمار، الأسس المقلبة دراسة في المنطلقات العقلية للبحث في علم أصول الفقه، ج ١: ٢٩٠ (باختصار).

(٢) نهاية الحكمة، مصدر سابق، ٢٩٧.

نعم يتوجه السؤال نحو الدليل على دعوى التلازم بين الحاكمة المطلقة، والمولوية الذاتية (حق الطاعة) حيث يقال: هل الاعتقاد بالحاكمية المطلقة يلزم منه التصديق بالمولوية الذاتية، ووجوب الجري العملي على طبقها؟ وهذا التساؤل يمثل حقيقة الدعوى المذكورة سابقاً وجواهرها.

إن هذا السؤال، والذي لا نجد له جواباً صريحاً في نظرية السيد الصدر ^{فأليه} المتقدمة، هو الذي قد يدفع ببعض الباحثين إلى تفريغها من المحتوى البرهاني العقلي، ونعتها بالوجودانية تارة، والذوقية تارة أخرى.

الدليل على الملازمة بين الحاكمة والطاعة

بالإمكان تقديم استدلال عقلي، يثبت تلك الملازمة العقلية، وأنَّ إدراك العقل للحاكمية المطلقة يوجب الانتقال إلى إدراك العقل لحق الطاعة، وذلك من خلال برهان الخلف^{*}، وتقريره:

بعد الفراغ من إثبات مبدأ الحاكمة المطلقة؛ يُقال: إما أن يحكم العقل بوجوب المتابعة، والعمل على طبق مقررات تلك الحكومة أولاً، فعلى الأول يثبت المطلوب، وعلى الثاني يلزم محدودية ذلك المبدأ المطلق، هذا خلف. بيان ذلك: يتم تقرير ذلك التقرير الإجمالي ضمن مجموعة من الأمور المترتبة منطقياً، وهي:

١- الإدراك: العقل قد أدرك مبدأ الحاكمة المطلقة الذاتية.

* برهان الخلف: استدلال غير مباشر يبرهن به على كذب نقيض المطلوب ليستدل به على صدق المطلوب، راجع: المظفر، المنطق ج ٢: ٢٥٥.

٢- الاستبطان: الحاكمة المطلقة تستبطن ولایة الحاکم على المحکوم تکویناً وتشريعاً.

٣- الانعدام: عدم جري المحکوم على طبق ولایة الحاکم، وإرادته الواسعة، يوجب أمرین:

(أ) خروج المحکوم عن دائرة الولایة المطلقة للحاکم.

(ب) محدودیة حکومة الحاکم، وعدم نفوذ ولایته على المحکوم.

٤- الاستنتاج: يترتب على ما تقدم: سلب الإطلاق عن تلك الحكومة، وتجريد تلك الولایة عن طابعها الشمولي، وهذا خلف ما يقرره العقل من عمومية وشموليّة الحاكمة المطلقة.

استناداً إلى كل ذلك نفهم أنَّ الملازمة بين الحاكمة والمولوية الذاتيين، نابعة من الخصوصية الاطلاقية، والوجود الواسع، التي تتصف بها تلك الحاكمة، وحيثُنِي ندرك عدم معقولية التفكير بينهما؛ لأنَّه يؤدي إلى إنكار ما تمَّ إدراكه من ناحية العقل.

الدعوى الثانية: لو كانت المولوية الذاتية (حق الطاعة) معلولة للحاکمية المطلقة، ونابعة منها، ومتربة عليها ترتب المعلول على علته، للزم عدم تخلفها عنها - استناداً إلى قانون العلية - وهذا باطل، لوضوح أنَّ هناك كثيراً من يعتقد بذلك المبدأ من الناحية العلمية؛ لقيام الدليل البرهاني عليه، ويتحرك بإتجاه معاكس للتکاليف (أوامر، نواهي) الصادرة عنه من الناحية العملية، وهذا من المنبهات على عدم صحة تلك العلاقة اللزومية.

والجواب عليها: لو تمت مشابعة هذا الطراز التفكيري، فلن يقف عند حدود هذه الدعوى، بل يمتد بنفس الأسلوب إلى مواطن كثيرة، ذات صلة بقضايا أصولية تارة، وقضايا كلامية تارة أخرى، فعلى سبيل المثال يُقال: لو كانت هناك ملازمة بين الاعتقاد بـ«وجود المنعم» والتصديق بـ«اللزوم شكر المنعم» لما تخلف الثاني عن الأول، وهذا باطل؛ لوجود من يعتقد بأن المنعم موجود، ولا يشكّره مطلقاً.

ومن هنا ينبغي التفصي عن ذلك من خلال وضع اليد على منشأ الاشتباه الذي تسبب في ولادة تلك الدعوى، حيث يمكن في عدم تحديد أطراف تلك العلاقة اللزومية بالشكل الصحيح، فإن الملازمة قائمة بين الحاكمة المطلقة وحق الطاعة، وليس بين الحاكمة المطلقة والمحركية (اللزوم الجري العملي) والدعوى تتوجه لو قلنا بالملازمة الثانية، دون الأولى، التي هي موطن بحثنا.

على ضوء المعطيات السابقة، نقول:

القضايا الأنبعائية وليدة قياس منطقى ذات مقدمتين؛ إحداها كبرى القياس وهي عبارة عن رؤية أيدلولوجية، والأخرى صغرى القياس وهي عبارة عن رؤية كونية دورها تتفقّع موضوع الكبرى؛ كما في إدراك العقل العملي قضية «الله يجب شكره» المستنيرة من صغرى، وهي «الله منعم» وكبرى وهي «كل منعم يجب شكره» وهذا لا يمنع من إدراك العقل علاقة العلية بين الرؤيتين، على نحو تكون الأيدلولوجية معلولة للكونية، ومستندة إليها إستناد المعلول إلى علته الناتمة؛ كما في العلاقة بين الحاكمة المطلقة وحق الطاعة.

المحور الثاني: العلاقة الارتباطية: قراءة فلسفية كلامية

يقرر أصحاب الإتجاه العقلي قضيتين ذات صلة مباشرة بتحليل الفعل الإنساني إلى مبادئه الأولى التي يتولد عنها؛ لتحديد موقع (الإرادة) و (الغاية) بالنسبة إلى أفعالنا، وهما:

القضية الأولى: أفعالنا الاختيارية تتوقف على الإرادة والعلم.

القضية الثانية: أفعالنا الاختيارية معللة بالأغراض (غايات)

وقد بذل جهد مشترك فلوفي، كلامي، لإثبات صحتهما؛ لدورهما الحيوي في تحديد الهوية العملية للإنسان.

إن المتابع للمسار التحولي لهاتين القضيتين، يدرك بوضوح أنهما تجاوزا منطقة النزاع الفكري، ليصل كل منهما إلى صراع الفكر مع الواقع، لتبدأ بعد ذلك مرحلة توظيف الشعارات الكلامية بين التيار الأشعري، والتيارات الأخرى؛ كالمعتزم والإمامي، لنجد على سبيل المثال أن العنوان الذي طرح من قبل المتكلمين، لمعالجة أحد جوانب هذا الموضوع حمل شعار (إنما فاعلون) كما نلاحظ ذلك عند العلامة الحلي ^(١).

لقد خضعت هاتان القضيتان في الفلسفة والكلام، تحت عناوين كبيرة، أحدهما يجسم نتيجة الموضوع سلفاً، كالعنوان الذي حملته الحكمة المتعالية لصدر المتألهين الشيرازي ^(٢) وهو (غايات الأفعال الاختيارية) والآخر يحمل

(١) انظر: مناجع اليقين في أصول الدين، مصدر سابق: ٣٠٧.

(٢) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربع، مصدر سابق، ج ٢: ٢٥٣.

الصيغة الاستفهامية؛ مثل (في كيفية صدور الأفعال منا) وهو العنوان الذي حمله العلامة الحلي فـ^(١) في موضع آخر.

بعد هذا التمهيد الضروري - للوقوف على نموذج يحكي العلاقة بين الفكر والواقع - نرجع إلى العلاقة الارتباطية بين الرؤية الكونية والرؤبة الأيديولوجية، وذلك من خلال النصوص التالية:

يطرح الخواجة نصير الدين الطوسي، وهو أحد كبار علماء المدرستين الفلسفية والكلامية، نصاً تحليلياً، يوضح فيه المبادئ الأساسية التي تدخل في تكوين أفعالنا الاختيارية؛ حيث يقول:

«الفاعل منا يفتقر إلى تصور جزئي؛ ليتخصص الفعل، ثم شوق، ثم إرادة، ثم حركة من العضلات، ليقع منا الفعل»^(٢)، ليتابع بعد ذلك تحليله؛ للوصول إلى رؤية متكاملة حول الفاعل المختار، حيث يقول: «والغاية علة بما هي لها لعلة الفاعلية، معلولة في وجودها للمعلول، وهي ثابتة لكل قادر»^(٣).

وفي ذات السياق يؤكد صدر المتألهين الشيرازي، على «أن كل حركة إرادية فعلها مبادئ مترتبة، فالمببدأ القريب هو القوة المحركة؛ أي: المباشرة لها، وهي في الحيوان تكون في عضلة العضو، والذي قبله هو الإرادة المسماة بالإجماع، والذي قبل الإجماع هو الشو، والأبعد من الجميع هو الفكر والتخيل»^(٤).

(١) راجع: كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، مصدر سابق: ١٢٣.

(٢) المصدر السابق.

(٣) المصدر السابق: ١٢٩.

(٤) الحكمة المتعالبة في الأسفار العقلية الأربع، مصدر سابق، ج: ٢: ٢٥١.

ويختزل العلامة الطباطبائي ^{فذكر} ذلك التحليل في قوله: «نوع الإنسان، بل كل إدراك، لا يكتمل إلا بأفعال توقف على الإرادة، والإرادة لا تتم إلا عن علم»^(١).

إن تلك النصوص تتوجه لتوكيد على أن الفعل الصادر عن الإنسان المختار، يكون معلولاً لمبادئ ثلاثة:

أولاً: المبدأ الحركي ثانياً: المبدأ الشوقي ثالثاً: المبدأ الفكري والعلمي وبناءً عليه: يستحيل صدور الحركة من دون الشوق أو من دون الفكر والعلم، وهذا ينتهي إلى توقف المقوله الحركية على المقوله الفكرية، وهو مدلول العلاقة الارتباطية والتوليدية بين الرؤية الكوبية والرؤية الأيديولوجية. هذه الرؤية التحليلية، والتي نلمس إسقاطاتها المعرفية في حقول متعددة، تكاد تقترب من الإجماع الفلسفى والكلامى، وقد نقل المحقق اللاهيجي جملة من الاعتراضات التي تسجل على التلازم بين المبدأ الحركي والمبدأ الشوقي؛ منها:

«إإن قلت: الإنسان قد يريد ولا يشتق، كما في إرادة تناول الدواء البشع فظهر أن الأربعـة غير ضرورية في كل فعلُّ، بل في الغالب.

قلت: المنفي هناك الشهوة، لا الشوق مطلقاً، فإنـ من اعتقاد النفع ينبعث شوق

(١) الطباطبائى، محمد حسين، مجموعة رسائل العلامة الطباطبائى، مكتبة فدك لأحياء التراث: ٣٤٤.

* المراد من الأربعـة:

(١) التصور

(٢) الشوق

(٣) الإرادة

(٤) الحركة

عملي، لا محالة، وإن لم يسم شهوة^(١).

في ضوء تلك القضيةين، بالإمكان تقديم قراءة، نقف من خلالها على تلك العلاقة الارتباطية بين الرؤيتين، وحاصلها في مقدمتين:

المقدمة الأولى: نسبة الفعل الكمالية الاختياري إلى الإنسان هي نسبة (الليسيّة) وهي عبارة عن كون الفعل أو الترك ليسا ضروريين بالنسبة إلى الفاعل. إن العقل يدرك أن الآتيان بالفعل، وخروجه من الالوجود إلى الوجود، ليس أمراً قسرياً وخارجياً عن المبدأ الإرادي للفاعل، وكذلك بالنسبة إلى عدم الآتيان بالفعل.

والدليل على ذلك: لو كان الفعل الكمالية ضروري الوجود، لما أمكن عدمه، ولو كان الترك ضروري التحقق، لما أمكن وجوده، وهذا معناه: أن كل فعل كمالية بالنسبة إلينا هو على حد سواء من حيث التتحقق والترك.

المقدمة الثانية: الخروج من حالة التساوي والإمكان والليسيّة، يحتاج إلى المرجح الذي به يترجح أحد الجانبين على الآخر، فاما يترجح جانب الفعل على الترك أو العكس.

تأسيساً على ذلك: إذا لم يكن المرجح هو الفعل؛ لأنَّ حيثته فقدان، والاحتياج في حد ذاته إلى المرجح (والفاقد لا يعطي) يثبت أنه الرؤية الاعتقادية، ومنه ندلل على تلك العلاقة القائمة بين الرؤى الكونية والرؤى الأيديولوجية.

(١) شوارق الأنهام في شرح تجريد الكلام، مصدر سابق، ج ٢: ٣٩٩.

المحور الثالث: خصائص العلاقة بين الكونية والأيديولوجية

تتمتع العلاقة بين الواقعية المتحيطة بما هو كائن، والقيمية المتحيطة بما ينبغي أن يكون بمجموعة متنوعة من الخصائص، والتي من أبرزها:

الخصوصية الأولى: الطردية

استناداً إلى التشكيك الواقع في حركة الإنسان نحو الإتيان بالفعل، والذي يعني: وجود تفاوت بين حركتين، إحداهما شديدة، والأخرى ضعيفة، تدرك أن المرجع في ذلك التشكيك عبارة عن الرؤية الكونية، فالមقدار الذي يحدد حركة الفاعل نحو فعله، يتربع عن مقدار فكره واعتقاده بالغاية المترتبة على الفعل، ولا يمكن بحال من الأحوال أن تكون دائرة الحركة أوسع من دائرة الاعتقاد. إن العلاقة بين الاعتقاد والعمل هي علاقة طردية، فكلما اشتدت المعرفة، ورسخ الاعتقاد، تأكّد الشوق والإرادة الباختصار على العمل.

بناء على ذلك: بالإمكان الخروج بالمعطيات التالية:

أولاً: نفهم أن منشأ التصنيف الثلاثي للعبادة إلى العبادة الخوفية، والعبادة التجارية، والعبادة الأهلية، يرجع في حقيقته إلى مقدار معرفة العبد بالله تعالى، وحدود اعتقاده به*.

ثانياً: قبول فكرة (القرب والبعد) التي يؤكّد عليها علماء الأخلاق، والتي تحدد المقياس الانتماني لدرجة القرب والبعد من المولى الحقيقي.

* لاحظ: بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار، مصدر سابق، ج ٦٧: ١٨٧.

ثالثاً: رفض ظاهرة (الارجاء) الذي تجعل «الملاك الأصلي» هو العقيدة دون العمل^(١) تلك الظاهرة التي تم الاستناد عليها، لتبرير الواقع السياسي المنحرف.

الخصوصية الثانية: الاستدلال والاستنتاج

في كثير من الأحيان تستمد الرؤية الأيديولوجية واقعيتها، وتكونها عند العقل الإنساني في بعده العملي، من الرؤية الكونية، ويمكتنا رسم تلك الخاصية في ثلاثة إطارات:

١- الأوسعية: الرؤية الكونية التي يحملها كل واحد منا، تقع حدّاً أو سطأً للربط بين حدّين مختلفين أحدهما يقع في صغرى القياس، ويسمى بـ«الحد الأصغر» والآخر في كبرى القياس، ويسمى بـ«الحد الأكبر» لتشكل عند الذهن رؤية أيديولوجية، ونكتفي بضرب مثالين لتوضيح وقوع الرؤية الكونية حدّاً أو سطأ:

* الحاكمة المطلقة الواقعية وسطأً لإثبات حق الطاعة لله سبحانه وتعالى؛ حيث يقال: الله تبارك وتعالى (حاكم بنحو مطلق) - وكل (حاكم بنحو مطلق) تجب طاعته.

النتيجة: الله تبارك وتعالى تجب طاعته.

* المنعمة الذاتية الواقعية وسطأً لإثبات لزوم الشكر؛ حيث يقال: الله تبارك وتعالى (نعم) - وكل (نعم) يجب شكره.

(١) المفید، اوائل المقالات، دار المفید للطباعة والنشر: ٣٧١

النتيجة: الله تبارك وتعالى يجب شكره.

٢- السبيبية: الرؤية الكونية تكون سبباً واقعياً لتكون الرؤية الأيديولوجية، بحيث تستند الأيديولوجية إلى الكونية استناد المعلول إلى علته، والمسبب إلى سببه، وهذا ما تم التطرق إليه في المحور الأول حينما تمت دراسة ماهية العلاقة بين الرؤيتين وتصنيفها ضمن فئة العلاقات السبيبية.

٣- المرجعية المعرفية: التصديق بالسلوك العملي، والفعل الاختياري للإنسان، يتولد وينتشر عن الاعتقاد برؤيته الكونية التي يؤمن بها، وهذا التوليد والانبعاث هو الذي جعل الرؤية الكونية تقع في مرتبة المرجعية العليا، والبنية التحتية للرؤبة الأيديولوجية، وهذه المرجعية تحكي في جوهرها عن ضرورة رجوع القيمة إلى الواقع، واستنتاج ما ينبغي أن يكون مما هو كائن، والتدليل على المقوله العملية بواسطة المقوله العلمية.

وفي هذا السياق ينبغي الإشارة والتأكيد على أمرين:

أولاً: هذه الإطارات الثلاثة التي تم رسمها، وهي (الأوسطية) و(السببية) و(المرجعية) كل واحد منها يحكي عن بعد معرفي، ذات دلالات مختلفة، فال الأول يحكي عن بعد المنطقى، والثانى يحكي عن بعد الفلسفى، والأخير يحكي عن بعد الاستمولوجي (المعرفي) ومن المهم جداً للخروج برؤبة واضحة المعالم، بعيدة عن الإسقاطات الخاطئة، والالتزامات اللامعقولة، دراسة تلك الخصوصية في حدودها المعرفية المذكورة، بشكل مستقل، وبمعزل عن نتائج الأبعاد الأخرى.

ثانياً: التطرق إلى هذه الخصوصية بالتحديد لا يُصدر الخلاف الواقع في تحديد هوية قاعدة «حسن العدل وقبح الظلم» وأنها من المدركات الأولية غير المستنيرة من غيرها أو من المدركات الثانوية المستنيرة، وهذا الخلاف الذي ظهر على الساحة الكلامية، وانعكس لاحقاً على الساحة الأصولية، قد تم استيعابه من قبل علماء الأصول عن دراستهم المستفيضة للتحسين والتقبیح العقلین.

الخصوصية الثالثة: القيمة والمعيار

انطلاقاً من الواقعية التي تتمتع بها الرؤية الأيديولوجية، ندرك افتقارها إلى مكونتين أساسين في تشكيل المنظومة العملية للإنسان:

(أ) المكون القيمي (ب) المكون المعياري

والمراد من الأول: وجдан الفعل الاختياري للكمال الحقيقي، الباعث على الاتيان به، بينما الثاني عبارة عن الميزان الذي على أساسه نستكشف مطابقة ذلك الفعل للواقع (الحق) أو عدم مطابقته للواقع (الباطل).

إن الاختلاف الواقع بين الرؤى الأيديولوجية - بقطع النظر عن أسبابه - من جهة قيميتها تارة، وحقانيتها تارة أخرى، يكون محركاً ياتجاه البحث عن الملاك الواقعي لكل من المكتوبين، والذي نخرج به من خلال المعطيات السابقة:

إن كلاً من المكون القيمي والمعياري، يترشح عن الرؤية الكوبية، فالذى يُحدد وجдан الفعل الاختياري للقيمة أو عدمه، هو الرؤية الكوبية التي يعتقد

بها الإنسان، وهي بذاتها تكون المطابق - بالفتح - للحق أو الباطل، وهذا يؤول إلى رجوع القيمة إلى الفكر، وانبعاث المعيار من الواقع.

هذه الخصوصية كان لها الأثر في تشكيل نظرية (الحسن الفاعلي) ودراسة مقدار ما يترتب على إسناد الفعل إلى الله تبارك وتعالى (النية) على الصعيد الأخلاقي والكلامي، تلك النظرية التي تنص على أنه «لا يكفي حسن الفعل وحده لكي يكون ذا قيمة أخلاقية؛ بل يلزم تقارنه مع حسن فاعلي؛ لأن آثار الأفعال الأخلاقية، وهي كمال الإنسان وسعادته، تتوقف على الحسن الفاعلي، وجود النية الصالحة»^(١)، ذلك الحسن الذي لا يعقل حصر مرجعيته في سلطة باطنية، تسمى بـ«العقل» ضرورة أن حكم العقل بالابناء أو عدم الابناء يستبطن قيمة، ويفتقر إلى معيار، وحيثما ندرك (الابدية) العود إلى فكرة المعتقد، وربطه بالعمل قيمةً ومعياراً.

المرحلة الثانية: الدلالة والإثبات

بعد تجاوز مرحلة التكوين والثبوت، والانتهاء إلى عدم العثور على ما يمكن أن يكون مانعاً من الاتصال بين الرؤية الكونية والرؤبة الأيديولوجية؛ بل تم التدليل على ضرورة الارتباط بينهما، نحو اول الوقوف على استعراض مجموعة من الرؤى المعرفية المتنوعة، لنرى كيفية تعاطيها مع تلك العلاقة إيجاباً أو سلباً.

(١) البردي، محمد نقي مصباح، الأخلاق في القرآن الكريم، دار التعارف للمطبوعات، ج: ١٠٦.

الرؤية القرآنية

يقدم القرآن الكريم صوراً عديدة حول العلاقات الثانية التي تساهم في رسم الطريق إلى بلوغ الإنسان غاياته، من أهمها:

- (أ) العلاقة بين الجزاء والعمل^{*}.
- (ب) العلاقة بين الهوية والعمل^{**}.
- (ج) العلاقة بين الاعتقاد والعمل.

ما يرتبط بدراستنا هو خصوص الصورة الثالثة؛ لذا سوف يتم الاقتصار عليها، وإن كان الترابط بينها إلى حد ما وثيقاً جداً، خصوصاً إذا ما لاحظنا أنَّ الطرف الثاني في جميع تلك العلاقات، واحد وهو (العمل) وإذا ما تم إرجاعه إلى الاعتقاد، عُلم بالضرورة ارتباط كل من (الهوية) و(الجزاء) بـ(الاعتقاد) أمَّا ما هي طبيعة تلك العلاقة؟ وما هي حدود دائِرتها؟ فهذا خارج عن نطاق دراستنا.

نعود للوقوف على النظرة القرآنية حول العلاقة المذكورة، وذلك من خلال عرض مجموعة من الآيات القرآنية، والتي يمكن تصنيفها إلى طائفتين:

الطائفة الأولى: تحكي عن العلاقة الارتباطية بين العقيدة والعمل وال علاقة الاقترانية بين الإيمان والعمل، وتنقسم إلى فتختين:

* يتجلّى ذلك في قوله تعالى: «يُؤمِنُوا بِصُدُّرِ النَّاسِ أَشْتَانَا لَيَرُوا أَغْنَاهُمْ * فَمَنْ يَعْمَلْ مِنْ قَالَ ذَرْهُ خَبِرْهُ * وَمَنْ يَعْمَلْ مِنْ قَالَ ذَرْهُ شَرِّاً لَيَرُهُ» الزرزلة: ٨٦

** يتجلّى ذلك في قوله تعالى: «فَقَالَ يَا نُوحُ إِنَّهُ لَيْسَ بْنَ أَهْلَكَ إِنَّهُ عَمِلَ غَيْرَ صَالِحٍ» هود: ٤٦.

الفئة الأولى: وهي التي يستفاد منها تتحقق العلاقة بين كلي العمل الصالح والعقيدة؛ ومن تلك الآيات القرآنية:

قوله تعالى: «مَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِنْ ذَكْرٍ أَوْ أُنْشَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُخْيِّبَنَّ حَيَاةً طَيِّبَةً وَلَنَجْزِيَنَّهُمْ أَجْرَهُمْ بِأَخْسَنَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ»^(١).

يخلص السيد العلامة الطباطبائي فَلَئِنْكُل فيما يرتبط بالآية المتقدمة إلى الأمور التالية:

١- «الإحياء المذكور ثمرة الإيمان، متفرع عليه، والجزاء بالأجر متفرع على العمل الصالح، فالإيمان روح الحياة الطيبة»^(٢).

٢- هذه الآية المباركة «حكم كلي من قبيل ضرب القاعدة، لمن عمل صالحاً، وقد قيد بكونه مؤمناً، وهو في معنى الاشتراط»^(٣).

٣- «الإيمان بالله في عرف القرآن التصديق بوحدانيته، ورسله واليوم الآخر، وبما جاءت به رسالته مع الاتباع في الجملة»^(٤).

ومن المناسب جداً الانتباه إلى أن الآية المباركة جاءت في سياق استشهادي في بعض الروايات التي تفرع العمل على الحق؛ حيث قال فَلَئِنْكُل: «إذا عرفت الحق فأعمل ما شئت من خير يقبل منك، إن الله عزوجل يقول: من عمل صالحاً من ذكر أو أنسى وهو مؤمن»^(٥).

(١) النحل: ٩٧

(٢) الميزان في تفسير القرآن، مصدر سابق، ج ٤: ٨٠

(٣) المصدر السابق، ج ١٢: ٣٤١

(٤) المصدر السابق ج ١٥: ٧

(٥) بحار الأنوار الجامعة للدرر أخبار الأئمة الأطهار، مصدر سابق، ج ٢٧: ١٧٣-١٧٤

ومن الواضح أن العمل إنما يطلق عليه الحق بطبع إطلاقه على الإيمان المترفع منه ذلك العمل، وهذا ما سبق الكلام عليه عند الحديث حول الخصوصية الثالثة من خصائص العلاقة بين الرؤيتين.

ومنها: قوله تعالى: ﴿قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يُوحَىٰ إِلَيَّ أَنَّمَا إِلَهُكُمْ إِلَهٌ وَاحِدٌ فَمَنْ كَانَ يَرْجُوا لِقاءَ رَبِّهِ فَلْيَفْعَلْ عَمَلاً صَالِحًا وَلَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِ أَحَدًا﴾^(١).

تستوعب الآية المباركة الأصول الاعتقادية التي تدخل في تكون الرؤية الكونية الإلهية، وهي:

- (١) التوحيد، وذلك في قوله تعالى: ﴿أَنَّمَا إِلَهُكُمْ إِلَهٌ وَاحِدٌ﴾^(٢).
- (٢) النبوة، وذلك في قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يُوحَىٰ إِلَيَّ﴾^(٣).
- (٣) المعاد، وذلك في قوله تعالى: ﴿فَمَنْ كَانَ يَرْجُوا لِقاءَ رَبِّهِ﴾^(٤).

كما تحمل في مدلولها أربع قضايا تفريعية؛ وهي:

الأولى: الحسن الفعلي (العمل الصالح) والحسن الفاعلي (ولا يشرك بعبادة ربه أحدا) متفرع على رجاء اللقاء الإلهي «وهو الرجوع إليه إذا لولا الحساب والجزاء، لم يكن للأخذ بالدين، والتلبس بالاعتقاد والعمل، موجب يدعو إليه،

(١) الكهف: ١١٠.

(٢) الكهف: ١١٠.

(٣) الكهف: ١١٠.

(٤) الكهف: ١١٠.

كما قال تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَضْلُلُونَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ لَهُمْ عَذَابٌ شَدِيدٌ بِمَا نَسُوا يَوْمَ الحِسَابِ﴾^(١) .

الثانية: الاعتقاد بالمعاد فرع العمل الصالح، وعدم الاشراك بعبادة الله تبارك وتعالى؛ لأن الاعتقاد بالوحدانية مع الاشراك في العمل متناقضان، لا يجتمعان، فالله تعالى لو كان واحداً، فهو واحد في جميع صفاتاته، ومنها: العبودية التي لا شريك لها فيها^(٢) .

الثالثة: الأخذ بالدين فرع رجاء المعاد دون القطع به؛ لأن احتماله كاف في وجوب التhydr منه؛ لوجوب دفع الضرر المحتمل^(٣) .

الرابعة: رجاء اللقاء فرع الألوهية؛ لأن رجوع العباد إلى الله سبحانه من تمام معنى الألوهية، فله تعالى كل كمال مطلوب، وكل وصف جميل، ومنها: فعل الحق والحكم بالعدل، وهو ما يتضمن رجوع عباده إليه والقضاء بينهم^(٤) .

الفتنة الثانية: وهي التي يستفاد منها تتحقق العلاقة بين شخص العمل والعقيدة، ومن تلك الآيات القرآنية:

قوله تعالى: ﴿كَالَّذِي يَنْفِقُ مَالَهُ رَثَاءَ النَّاسِ وَلَا يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ﴾^(٥) .

(١) ص: ٢٦

(٢) الميزان في تفسير القرآن، مصدر سابق، ج ١٣: ٤٠٥.

(٣) المصدر السابق: ٤٠٦.

(٤) المصدر السابق: ٤٠٦.

(٥) المصدر السابق: ٤٠٦.

(١) البقرة: ٢٦٤.

وقوله تعالى: «أَرَأَيْتَ الَّذِي يُكَذِّبُ بِالدِّينِ، فَذَلِكَ الَّذِي يَدْعُ الْيَتَمَ، وَلَا يَحْضُرُ عَلَى طَعَامِ الْمُسْكِنِينَ»^(١).

وقوله تعالى: «فَلَمَّا أَتَاهُمْ مَا كَانُوا يَرْجُونَ قَالُوا إِنَّا أَنَا أَوْلَى بِالْمُسْلِمِينَ»^(٢).

هذا النموذج من الآيات القرآنية، يكشف عن نحو ارتباط بين مظاهر أيديولوجية، تتجلى في (الإنفاق) و(العلاقة مع اليتيم) و(النسك العبادي) وبين رؤية كونية إلهية، تتجلى في الإيمان بالله ، والتصديق باليوم الآخر.

تلك الآيات ترجع ملاك الحسن والقبح في السلوك العملي للإنسان إلى قضية عقدية، وهي التصديق بالدين وعدمه، وحيثئذ تكون طريقة إرشادياً إلى صحة إدراك العقل لـ«نظرية الحسن الفعلي والفاعلية» وعدم الفصل بين الرؤية الأخلاقية والرؤى الإلهية.

الطائفة الثانية: يظهر منها - بحسب النظرة الأولية - أنَّ بلوغ الإنسان غياباته مترب على إحدى الرؤيتين، إما الاعتقادية والإيمانية وإما العملية والسلوكية، وبالتالي تنحل إلى فترين:

الفترة الأولى: تبين عدم علاقة العمل بالإيمان؛ كقوله تعالى: «وَعَدَ اللَّهُ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا وَمَسَاكِنَ طَيِّبَةً فِي جَنَّاتٍ عَذْنَزِ وَرِضْوَانٍ مَّنْ أَنْهَى اللَّهُ أَكْبَرُ ذَلِكَ هُوَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ»^(٣).

(١) الماعون: ٣-١.

(٢) الأنعام: ١٦٣-١٦٢.

(٣) التوبية: ٧٢.

الفئة الثانية: تبين عدم علاقة الإيمان بالعمل، عكس الأولى؛ كقوله تعالى: ﴿الَّذِينَ أَخْسَنُوا الْحُسْنَى وَلَا يَرَاهُنَّ وَجْهَهُمْ قَرْ وَلَا ذِلْلَةُ أَوْلَئِكَ أَصْحَابُ الْجَنَّةِ هُمْ فِيهَا خَالِدُون﴾^(١).

ثمة فهم لهذه الطائفة من الآيات - بكل افتياها - يتجه إلى توظيفها في هدم نظرية الحسن الفعلي والفاعل؛ وبالتالي فصل الرؤية الأيديولوجية عن الرؤية الكوتية، وهذا يؤول في بعض تصوراته إلى ظاهرة الارجاء السابق ذكرها.

لا يوجد في الآيتين ما يشير إلى ذلك التصور الخاطئ (فكرة الفصل) إلا إفراد ذكر الإيمان دون العمل في الآية الأولى، والعمل دون الإيمان في الآية الثانية، وهذا وحده لا يكفي للتدليل على إنفكاكهما، خصوصاً إذا أخذنا بالنظرية الترابطية، والوحدة العضوية بين جميع آيات القرآن المرتبطة بهذا الموضوع، وتحديداً هاتين الآيتين، فإننا نقف على رؤية قرآنية متكاملة، حيث إنها ترب السعادة الأبدية للإنسان على الإيمان والعمل الصالح، وكيف لا يكون ذلك، والله تبارك وتعالى يقول: ﴿وَالَّذِينَ كَفَرُوا أَغْمَالُهُمْ كَسْرَابٍ بِقِيعَةٍ يَخْسِبُهُ الظُّمَآنُ مَا هُنَّ حَتَّى إِذَا جَاءُهُ لَمْ يَجِدُهُ شَيْئًا﴾^(٢).

والنتيجة النهائية:

وضوح الرؤية القرآنية حول وجود الصلة بين البعد العقدي والبعد العملي^{*}، والتي انتهى إليها صدر المتألهين الشيرازي فلذ^٣ بقوله: «إلى فني الحكمة

(١) يونس: ٢٦.

(٢) التور: ٣٩.

* يطرح القرآن الكريم مبدأ (الأسوة) في قوله تعالى: ﴿لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أَشْفَأَةٌ لَكُمْ كَانَ يَرْجُو اللَّهَ وَالْيَوْمَ الْآخِرَ وَذَكَرَ اللَّهَ كَثِيرًا﴾ الأحزاب: ٢١، وهذا مظاهر من مظاهر الارتباط بين الرؤيتين.

كليهما أشهر في الصحيفة الإلهية «لقد خلقنا الإنسان في أحسن تقويم» وهي صورته التي هي طراز عالم الأمر، «ثم رددناه أسفل سافلين» وهي مادته التي هي من الأجسام المظلمة الكثيفة، «إلا الذين آمنوا» إشارة إلى غاية الحكمة النظرية «وعلموا الصالحات، إشارة إلى تمام الحكمة العملية.

وللأشعار بأنَّ المعتبر من كمال القوة العملية، ما به نظام المعاش ونجاة المعاد، ومن النظرية العلم بأحوال المبدأ والتدبر فيما بينهما من حق النظر والاعتبار^(١).

الرؤية الروائية:

ساهم البعد الروائي عن طريق نماذج متنوعة من الصياغات، في الإرشاد إلى إثابة الارتباط الوثيق بين الرؤى الكونية والرؤى الأيديولوجية، نكتفي بتقديم ثلاثة نماذج:

النموذج الأول: الوقوف على نص رضوي يعرض أهم مقومات الرؤية الإلهية، التي تكون قاعدة لبناء حركة الإنسان نحو غاياته وكما لاته الحقيقة،

فقد جاء عن الإمام علي بن موسى الرضا^(٢)؛ قوله:

«أول عبادة الله معرفته، وأصل معرفة الله توحيده، ونظام توحيد الله نفي الصفات عنه؛ لشهادة العقول أنَّ كل صفة وموصوف مخلوق، وشهادة كل مخلوق أنَّ له خالقاً ليس بصفة ولا موصوف»^(٣).

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربع، مصدر سابق، ج ١: ٢١.

(٢) التوحيد، مصدر سابق: ٣٤.

بدأ النص الرضوي مساره التوحيدى من الغاية التي خلق الإنسان لها، وهي **﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّةَ وَالْإِنْسَانَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾**^(١) ليؤكد تلك الحقيقة العقلية، وهي تفرع العبادة على المعرفة التوحيدية بالله تبارك وتعالى، وهذا يؤول إلى تفرع الجانب الأفعالي على الجانب الإلهي، الذي جاء في قوله **عليه السلام** أيضاً:

«وبالعقل يعتقد التصديق بالله، وبالاقرار يكمل الايمان به، ولا ديانة إلا بعد المعرفة، ولا معرفة إلا بالإخلاص ولا إخلاص مع التشبيه»^(٢).

لينتهي عند المنعطف الأخير، المترتب على الانحراف عن المعرفة الإلهية، حيث قال **عليه السلام**: «لا إله إلا الله العلي العظيم، كذب العادلون بالله، وضلوا ضللاً بعيداً، وخسروا خسراً علينا، وصلى الله على محمد النبي وآلـه الطيبين الطاهرين»^(٣).

النموذج الثاني: يأخذ العنوان التوحيدى (لا إله إلا الله) مساحة واسعة في المعارف الإلهية، لما له من فاعلية وارتباط وانعكاس على الأصول الأساسية للرؤى الكونية، والتي تتجلى في استفهامات معرفية ثلاثة: من أين؟ في أين؟ إلى أين؟

تلك الأهمية التي دفعت إعرابياً في وسط المعركة يسأل الإمام على **عليه السلام** «أتفول إنَّ الله واحد؟» فيواجه بسلسلة من الاعتراضات البشرية، التي تتجه إلى الفصل بين البعد العملي المتمثل في الجهاد، وبين العبد العقدي المتمثل في

(١) النازيات: ٥٦.

(٢) التوحيد، مصدر سابق: ٤٠.

(٣) المصدر السابق: ٤١.

التوحيد، وإذا بالإمام عليه السلام يكشف عن خطأ فكرة الفصل؛ بقوله: «إنَّ الذي يريده الأعرابي هو الذي نريده من القوم»^(١).

النموذج الثالث: يتوقف بلوغ المرحلة التوحيدية، وكسب معطياتها، على أداء حقها، حيث جاء عن النبي عليهما مخاطباً ابن مسعود: «إذا تكلمت بلا إله إلا الله، ولم تعرف حقها، فإنَّه مردود عليك»^(٢) وحقها عبارة عن (الاخلاص) الذي وجد مقترباً بـ(التوحيد) في عدة من الروايات، كقوله عليهما السلام: «من قال لا إله إلا الله مخلصاً، فله الجنة»^(٣).

إنَّ الاخلاص المقترب بالتوحيد في منطق الروايات، يأخذ شكلين:

الأول: الاخلاص العقدي

الثاني: الاخلاص العملي
ويدل على الأول، قول الإمام علي عليهما السلام: «أول الدين معرفته، وكمال معرفته التصديق به، وكمال التصديق به توحيده، وكمال توحيده، الاخلاص له، وكمال الاخلاص له نفي الصفات عنه»^(٤) وكذلك قول مولاتنا فاطمة الزهراء عليهما السلام: «أشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، كلمة جعل الاخلاص تأوي لها، وضمن القلوب موصولها، وأنار في التفكير معقولها»^(٥) ويدل على الثاني (الاخلاص العملي) قول أبي عبدالله الصادق عليهما السلام: «من قال لا إله إلا الله

(١) المصدر السابق: ٨٣

(٢) بحار الأنوار الجامعة للدرر أخبار الأئمة الأطهار، مصدر سابق، ج ١٠٦ ٧٤.

(٣) المصدر السابق، ج ٣٢٦. ٣٦.

(٤) الشريف الرضا، نهج البلاغة، مؤسسة الأعلمي، بيروت، الخطبة الأولى: ٣٥.

(٥) الطبرسي، أحمد بن علي، الاحتجاج، مطبعة النعمان، النجف الأشرف: ١٣٣.

مخلصاً، دخل الجنة، وخلاصه أن يعجزه لا إله إلا الله عما حرم الله عزوجل^(١).

الرؤية الفلسفية

لعب الفكر الفلسفي دوراً استراتيجياً في الوقوف أمام دعوى الانفصال بين الرؤيتين، على مستوى التكوين والثبوت، وكذلك على مستوى الدلالة والإثبات، وقد تقدم في الأبحاث السابقة ما يحكي عن المستوى الأول.

أما المستوى الثاني، فسوف نقتصر على نصين، كل منهما ينتمي إلى مدرسة فلسفية تختلف عن المدرسة الأخرى، منهاجاً واستدلاً ونتيجةً في بعض القضايا المفصلية:

النص الأول: يرجع إلى المدرسة المشائية، التي بلور معالمها الشيخ الرئيس ابن سينا، حيث يقول:

«من قوامها (النفس) مالها بحسب حاجتها إلى تدبير البدن، وهي القوة التي تختص باسم العقل العملي، وهي التي تستبطط الواجب فيما يجب أن يفعل من الأمور الإنسانية جزئية، ليتوصل به إلى أغراض اختيارية من مقدمات أولية، وذائعة وتجريبية، باستعانة بالعقل النظري في الرأي الكلي إلى أن ينتقل به إلى الجزئي»^(٢).

(١) الصدوق، محمد علي بن الحسين، ثواب الأعمال وعقاب الأعمال، منشورات الرضي، الطبعة الثانية: ٥.

(٢) الإشارات والتنبيهات، مصدر سابق، ج ٢: ٣٨٨٣٨٧.

إنَّ تعليم النص المذكور بـ(الاستعانة) يكشف عن الصلة الوثيقة بين بين البحث المعرفي النظري، والبحث السلوكي العملي، وهذا ما عكسه ابن سينا في مباحث الإلهيات في الفصل الأول من المقالة الأولى^(١).

النص الثاني: يرجع إلى مدرسة الحكمة المتعالية^{*}، التي وضع أركانها صدر المتألهين الشيرازي، حيث إنَّه يذكر كلاماً يختزل فيه تلك العلاقة، ويستبطن مجموعة من المعارف الكلية؛ فيقول: «أَمَا النَّظِيرَةُ فَغَایَتْهَا اِنْتِقَاشُ النَّفْسِ بِصُورَةِ الْوَجُودِ عَلَى نَظَامِهِ بِكَمَالِهِ وَتَمَامِهِ، وَصِيرُورَتِهَا عَالِمًا عَقْلِيًّا مُشَابِهًا لِلْعَالَمِ الْعَيْنِيِّ، وَهَذَا الْفَنُ مِنَ الْحِكْمَةِ هُوَ الْمُطَلُّوبُ لِسِيدِ الرَّسُولِ الْمَسْؤُولِ فِي دُعَائِهِ تَرْكِيَّةً إِلَى رَبِّهِ، حِيثُ قَالَ: «رَبِّ إِرْنَا الْأَشْيَاءَ كَمَا هِيَ» وَلِلخَلِيلِ عَلَيْهِ أَيْضًا حِينَ سَأَلَ «رَبِّ هَبْ لِي حَكْمًا»^(٢) وَالْحِكْمَةُ هُوَ التَّصْدِيقُ بِوُجُودِ الْأَشْيَاءِ الْمُسْتَلِزِمِ لِتَصْوِرِهَا أَيْضًا.

وَأَمَّا الْعَمَلِيَّةُ فَنَمَرَتْهَا مِبَاشِرَةِ عَمَلِ الْخَيْرِ، لِتَحْصِيلِ الْهَيَّةِ الْاسْتِعْلَامِيَّةِ لِلنَّفْسِ عَلَى الْبَدْنِ، وَالْهَيَّةُ الْأَنْقِيَادِيَّةُ الْانْقَهَارِيَّةُ لِلْبَدْنِ مِنَ النَّفْسِ، وَإِلَى هَذَا الْفَنِ أَشَارَ بِقَوْلِهِ عَلَيْهِ تَخْلُقُوا بِأَخْلَاقِ اللَّهِ»^(٣) وَاسْتَدَعَى الْخَلِيلِ عَلَيْهِ فِي قَوْلِهِ: «وَالْحَقِيقَى

(١) الشفاء، مصدر سابق: ٣٥٢.

* من أهم مواطن الامتياز بين المدرسة المثنوية، والحكمة المتعالية: أنَّ الأولى تأخذ البرهان العقلي وحده طريقاً في تأسيس المسائل الفلسفية، بينما الثانية تأخذ طريق البرهان والكشف الشهودي على نحو الاندماج.

(٢) الشعراء: ٨٣.

(٣) بحار الأنوار، ج: ٥٨، ص: ١٢٩.

بالصالحين^(١) ^(٢).

الرؤية الكلامية

حاكمية المقولات الفلسفية، والصيغة المنطقية الأرسطية، والتجاذبات الفكرية العقلية، على علم الكلام، كانت سبباً وراء عدم الاحساس بالارتباط بين العقيدة والواقع، والإتجاه إلى فكرة الفصل بين الرؤية الكوتية والرؤبة الأيديولوجية، فالمتجول في فصول علم الكلام ومفرداته لا يلمس الفاعلية العملية التي تكشف عن طبيعة العلاقة بين الإنسان بما هو كائن متحرك والمبدأ الأول بما له من الحاكمة الذاتية والمطلقة من جميع الجهات.

هذا الشعور كان دافعاً لبروز عنوان (التوحيد العملي) على الساحة الكلامية، للتدليل على الصلة الجوهرية، والحالة التفاعلية بينه وبين التوحيد النظري بجميع مراتبه العقدية.

ثمة مظاهر عنوانية مختلفة للتوحيد العملي وهو انبعاث حركة الإنسان من الله تبارك وتعالى، وانتهازها إليه عزوجل، وهذا يختلف عن الاعتقاد بالوحدانية، بعضها ذات طابع شمولي، كالذى اختاره السيد الصدر قلندر^(١) (الاسلام يقود الحياة) والآخر ذات طابع خاص، كالذى طرحه السيد الطباطبائى قلندر^(٢) وهو (العلاقة بين العقيدة والأخلاق والعمل).

(١) يوسف: ١٠١.

(٢) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربع، مصدر سابق، ج: ١ - ٢٠ - ٢١ (باختصار).

(١) الصدر، محمد باقر، الاسلام يقود الحياة، المؤتمر العالمي للامام الشهيد الصدر، المطبعة شريعت، قم.

(٢) الطباطبائى، محمد حسين، مقالات تأسيسية في الفكر الإسلامي، مؤسسة أم القرى للتحقيق والنشر: ١٤١.

هذه التوطئة تهدف إلى الوقوف على منشأ إشكالية الذهاب إلى تبني علم الكلام فكرة الفصل بين الرؤيتين، دون التصديق بواقعيتها والتسليم بها. إنَّ السُّلْمَ الْوَظِيفِي لِعِلْمِ الْكَلَامِ، وَالَّذِي نَجَدَ مُحَدِّدَاتِهِ فِي تَعْرِيفَاتِهِ الْمُتَنَوِّعَةِ، يَدْفَعُنَا إِلَى الاعتذار لِهِ عَنْ دُمُودِ الشُّعُورِ بِالْإِرْتِبَاطِ بَيْنِ الْإِلَهِيَّةِ وَالْوَاقِعِيَّةِ، وَتَوْلُدِ الْاحْسَاسِ بِالْبَيْنَوَةِ بَيْنَهُمَا؛ حِيثُ عُرِفَ بِأَنَّهُ «عِلْمٌ يَقْتَدِرُ مَعَهُ عَلَى إِثْبَاتِ الْعَقَائِدِ الْدِينِيَّةِ، بِإِيْرَادِ الْحَجَجِ، وَدُفْعِ الشَّبَهِ»^(١) وَأُخْرَى بِأَنَّهُ «الْعِلْمُ بِالْعَقَائِدِ الْدِينِيَّةِ عَنِ الْأَدْلَةِ الْيَقِينِيَّةِ»^(٢) وَثَالِثَةُ بِأَنَّهُ «الْعِلْمُ الْبَاحِثُ عَنِ أَحْوَالِ الْمُوْجُودِ، عَلَى نَهْجِ قَوَانِينِ الشَّرْعِ»^(٣).

تلك التعاريف المذكورة تخلق ذلك الإيحاء السلبي تجاه علم الكلام، وذلك عندما تمرُّ حولَ الْبَعْدِ النَّظَريِّ، وتتجاهلَ الْبَعْدِ الْعَمَليِّ الذي محوره الفعل الإنساني.

وهذا تحديداً لا نجده في تعريف الفارابي، حينما عرفه بـ«ملكة يقتدر بها الإنسان على نصرة الآراء، والأفعال المحدودة، التي صرَّحَ بها واضح الملة، وتزييف كل من خالفها بالأقوابل»^(٤).

لكن التحوُّل الطارئ على التعريف الفارابي هو الداعي لافتتاح ذلك التصور السلبي، بالشكل الذي أخذ طابع الهجومية على علم الكلام، ومن ثم دعوته إلى

(١) المواقف، مصدر سابق، ج ١: ٣١.

(٢) شرح المقاصد في علم الكلام، مصدر سابق، ج ١: ٥.

(٣) گوهر مراد، مصدر سابق: ٤٢.

(٤) إحياء العلوم، مصدر سابق: ٤١.

التحي، واستبداله بـ«علم الكلام الجديد» شكلاً ومضمنا. استطاعت العقلية الفارابية، بما تمتلكه من القدرة على رؤية الأشياء من زوايا مختلفة، وغير مقيدة، إظهار النظرية والعملية، والإشارة إلى الاقتران بين الرؤية الكونية (الآراء المثلية) والرؤبة الأيديولوجية (الأفعال المحدودة) في ذلك التعريف مهم جداً، والسابق على غيره.

إنَّ القضية بالصيغة المطروحة، تجاذب الحقيقة، وتبتلي بالخلط الوظيفي أحياناً، والقياس مع الفارق تارة أخرى، لكن مع ذلك نجد آثار تلك العلاقة الارتباطية في الرؤبة الكلامية متجلية في مستويين:

المستوى الأول: يحكي عن العلاقة الارتباطية، وذلك عند الحديث عن الغاية المترتبة على علم الكلام، وفائدته، ونكتفي بذلك نموذجين، يمثلان مرجعية كلامية للكثير من المتكلمين:

النموذج الأول: ما طرَّه المحقق الطوسي (ت ٤٦٠هـ) حيث قال: «إن أساس العلوم الدينية علم أصول الدين، الذي تحوم مسائله حول اليقين، ولا يتم بدون الخوض في سائرها، كأصول الفقه وفروعه؛ فإن الشروع في جميعها محتاج إلى تقديم شروعه، حتى لا يكون الخانق فيها كبانٌ على غير أساس»^(١).

النموذج الثاني: ما ذكره الإيجي (ت ٧٥٦هـ) في فائدة علم الكلام؛ حيث قال:

(١) الطوسي، محمد بن محمد بن الحسن، تلخيص المحصل، دار الأضواء، بيروت: ١

«فائدة علم الكلام أمور»

الأول: بالنظر إلى الشخص في قوته النظرية، وهو الترقى من حضيض التقليد إلى ذروة الإيقان
.....

الخامس: بالنظر إلى الشخص في قوته العملية، وهو صحة النية، باخلاصهم في الأعمال، وصحة الاعتقاد بقوته في الأحكام المتعلقة بالأفعال إذ بها يرجى قبول العمل، وترتبط الثواب عليه.

وغاية ذلك كله، والفائدة التي يفيدها ما ذكر من الأمور الخمسة، وتنتهي إليها هي الفوز بسعادة الدارين، فإنَّ هذا الفوز مطلوب لذاته، فهو متنه الأغراض، وغاية الغايات^(١).

المستوى الثاني: يحكي عن بعد التطبيقي للحكمة العملية في علم الكلام، مما يدلل على تلك العلاقة الوثيقة بينهما، واستحكامها، حيث بحث المتكلمون في مقدمات أبحاثهم الكلامية مسألة لا يمكن التفاوض على أولويتها، وحقها الطبيعي في التقدّم على سائر المسائل وهي (وجوب النظر والمعرفة) التي محورها (المعتقد) و(الإنسان) وقد استدل عليه بقضيتين ذات صلة بالقوة العقلية - وفوق الرؤية الكلامية - في بعدها العملي (أفعل - لا تفعل) وهما:

(٢) لزوم شكر المنعم

(١) لزوم دفع الضرر المحتمل

يقر ذلك المستوى المقداد السيوري الحلبي (ت ٨٢٦هـ) بقوله:

«والدليل على وجوب المعرفة سندأ للاجتماع على وجهين: عقلي، وسمعي، أما الدليل العقلي؛ فلوجهين:

الوجه الأول: أنها دافعة للخوف الحاصل للإنسان من الاختلاف، ودفع الخوف واجب؛ لأنَّ ألم نفسي يمكن دفعه، فيحكم العقل بوجوب دفعه، فيجب دفعه.

الوجه الثاني: «إن شكر المنعم واجب، ولا يتم إلا بالمعرفة»^(١).

قد وجد هذا المستوى التطبيقي له امتداداً واسعاً على المسرح الأصولي والفقهي، اللذان يتحمoran حول (فعل الإنسان) فالأصولي يهدف إلى دراسة آليات تحديد وظيفة الإنسان الشرعية، والفقهي يهدف إلى تعين الوظيفة الشرعية للإنسان، وهذا من المنبهات العلمية على الصلة بين الرؤيتين، والامتداد الواسع لعلم الكلام*.

(١) السبورى، مقداد بن عبد الله، النافع يوم الحشر، انتشارات صدر رضوانى: ١١.

* أحد مواطن بحث تلك القضيةين الكلاميين العلميين في علم الفقه هو مسألة تحديد ملاك وجوب التقليد أو الاحتياط أو الاجتهاد على المكلَّف، وأما في علم الأصول هو مسألة تحديد الملاك في وجوب الطاعة، وبيان حدود دائتها.

المبحث الثاني: التبادل الوظيفي بين الكونية والأيديولوجية

تبادل الرؤيتان الكونية والأيديولوجية الموقعة البنائية في الكشف عن معالم الرؤية الإلهية، التي يعتقد بها الإنسان، فكما ساهمت الرؤية الكونية، بمعناها العالم (الحكمة النظرية) في «معرفة العلل العالية للوجود، وبالأخص العلة الأولى، التي تنتهي إليها سلسلة الموجودات، وأسمائه الحسنى، وصفاته العليا، وهو الله عزَّ اسمه»^(١).

كذلك ساهمت الرؤية الأيديولوجية (الحكمة العملية) في تحديد الركائز الأصولية، التي تقوم عليها الرؤية الإلهية، وهي: التوحيد، النبوة، المعاد. إذا كان العقل المحسن (النظري) قد عجز أن ينقل الفكر الكانتي إلى التصديق بوجود الحقيقة المطلقة، للكون (الله تبارك وتعالى) فقد وجد طريقه في العقل العملي، والحججة الأخلاقية، وذلك عندما حاول جاهداً إبطال الحجج العقلية المحضة على إثبات حقيقة ميتافيزيقية (غيبية) فلم يجد سبيلاً إلى ذلك إلا التمسك بالقوة العقلية العملية، والتي ترتكز على قضايا انبغائية.

يقرر كانت رؤيته الأيديولوجية في إثبات رؤيته الكونية الإلهية؛ بقوله: «إذاً ليس الخير الأسمى ممكناً في العالم، إلا من حيث الإقرار بعلة أعلى للطبيعة، لها سبيبة وفقاً للنسبة الأخلاقية، والحال، أنْ كائناً قادراً على القيام بأفعال، وفقاً لتمثل قوانين إنما هو فهم كائن عاقل، والسببية التي لكاين كهذا، وفقاً لهذا التمثل للقوانين إنما هي إرادته.

(١) بداية الحكمة، مصدر سابق: ٧.

إذاً: إن العلية الأعلى للطبيعة من حيث يجب افتراضها بخصوص الخير الأسمى هي كائن هو بالفهم والإرادة علة (بالتالي صانع) الطبيعة؛ أعني: الله^(١).

ينتهي الفكر الكانطي إلى النتيجة التالية:

«أما وقد كان واجباً علينا أن نعمل على تحقيق الخير الأسمى، فهذا لا يسبّب فقط الحق بل الضرورة أيضاً المرتبطة بالواجب، كحاجة إلى افتراض إمكانية هذا الخير الأسمى، الذي بما أنه لا يتحقق إلا بشرط وجود الله، فإنه يربط ربطاً لا ينفصل افتراض هذا الوجود الواجب، وهذا يعني: أنه من الضروري أخلاقياً أن نقرّ بوجود الله»^(٢).

أين المفارقة؟

ابتداءً نقول: ليس مهمتنا الآنية محاكمة تلك الحجة، والنظر في مدى نجاحها في إثبات التسليمة المطلوبة، بقدر ما نحاول أن نركز على موضع المشاركة، والالتقاء بين الفكر الفلسفى النظري والفكر العملى^{*}.

نقطة الافتراق بين الاتجاهين، تتجلى في السؤال عن إمكانية الاستدلال العقلي النظري على إثبات الرؤية الإلهية أو امتناعها؟ وهنا لا تلتقي الرؤية الكونية الفلسفية، مع العقلية الكانطية؛ ضرورة وقوعها في طريق إثبات الرؤية

(١) كانت، إمانويل ، *نقد العقل العملي*، ترجمة: غانم هنا، المنظمة العربية للترجمة، توزيع مركز دراسات الوحدة العربية .٢١٩.

٢٢٠ - المصدود، السنة:

* تبدأ المحاكمة من خلال مواجهة الحجة الأخلاقية، بالأسئلة التالية: ما هو الدليل على ضرورة الخير الأسمى؟ وما هو مصدر هذا الإدراك؟ وهل هي مطلقة أو نسبية؟ وهل تستند إلى التجربة أو المقل؟

الإلهية، وبملاكات متنوعة، والوقوع دليل الإمكاني^(١).

أما نقطة الاشتراك، فهي عبارة عن إثبات طريقة الرؤية الأيديولوجية نحو الكشف عن الرؤية الإلهية، وإمكانية التدليل عليها عن طريق العقل العملي، والتي ساقها المتكلمون ضمن برهان العدالة أو برهان الحركة نحو الكمال.^{*} وبناءً عليه: تمكنت الرؤية الأيديولوجية من تفعيل دورها، عبر مساهمتها في بناء الرؤية الإلهية والذي تجلّى في (برهان الحكمة) الواقع في طريق إثبات مجموعة من المعطيات الاعتقادية؛ مثل: مبدأ النبوة، وعصمة الأنبياء، واستحالة خلو الأرض من الحجة الإلهي، وضرورة المعاد ويوم القيمة، وكذلك تأسيس مجموعة من القواعد العملية، والأسس الكلامية؛ والتي من أبرزها قاعدة اللطف^{**}.

(١) للوقوف على أهم الأدلة العقلية المحسنة على إثبات الرؤية الإلهية عن طريق الفلسفة النظرية، راجع: نهاية الحكمة: ٢٧٢-٢٦٨، وكذلك: فلسفتنا، مصدر سابق: ٢٨٥.

* ينفي النبي على أمرين:

أولاً: لم أتعذر في كلمات الفلسفة أو المتكلمين ذات الاتجاه العقلي المحسن من جعل برهان العدالة طريقاً لإثبات وجود الله عزوجل، وإنما استدل به على إثبات المعاد ويوم القيمة.

ثانياً: يقر برهان الحركة نحو الكمال (التكامل) وفق مقدmiten:

١- الإنسان يتحرك نحو الكمال الحقيقي اللامتاهي باختياره.

٢- الكمال الحقيقي اللامتاهي (فوق مالا ينطوي) منحصر بالله تبارك وتعالى.

** عرف الشيخ الطوسي (قدس) اللطف بأنه: عبارة عن جميع ما يقرب العبد إلى الطاعة، ويبعده عن المعصية، حيث لا يؤدي إلى الإلقاء، وقال الشيخ المفيد (قدس): «والدليل على وجوده توقف غرض المكمل عليه، فيكون واجباً في الحكمة» راجع في ذلك: المفيد، محمد بن محمد، النكت الاعتقادية، دار المفيد، بيروت الطبعة الثانية: ٣٥ و كذلك: الحلي، أبو القاسم جعفر بن الحسين، المسلك في أصول الدين، مجمع البحوث الإسلامية: ١٠٢ وللوقوف على تفاصيل القاعدة من حيث المدلول والأقسام والأقوال والأدلة، لاحظ السجhani، جعفر، محاضرات في الإلهيات: ١٨٩١٨٧.

يتألف برهان الحكم من قياس منطقي، مفاده: لو لم تثبت تلك المبادئ والأصول؛ للزم نقض الحكم غرضه، وبالتالي محال، فالملقدَّم مثله في المحاللة. فلسفة برهان الحكم تقوم على حكم العقل بأنَّ الحكم يستحيل عليه فعل القبيح، والإخلال بالواجب، وجوهره يرجع إلى (ما لا ينبغي فعله).

إنَّ برهان الحكم الواقع في طريق إثبات تلك الأصول، يكشف عن علاقة اقترانية في غاية الأهمية، قائمة بين (الله) و(الحكمة) والتي توضح مقدار الترابط بين ما هو كائن وما ينبغي أن يكون، هذه المساهمة الواسعة للرؤى الأيديولوجية بواسطة برهان الحكم، كشف عنها العلامة الحلي فتى^١ بقوله: «الأصل الذي يتفرع عليه مسائل العدل، معرفة كونه تعالى حكيمًا، لا يفعل القبيح، ولا يخل بالواجب، فإذا أثبتوه بنوا عليها مسائل العدل من حسن التكليف، ووجوب اللطف وغيرهما من المسائل»^(١).

(١) الحلي، الحسن بن يوسف، أنوار الملوك في شرح الباقوت، نشر الشريف الرضي: ١٠٥.



وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی

الفصل الرابع

دوانع البحث عن الرواية الألبانية

يشتمل على مبحثين:

المبحث الأول: الدوافع: التصنيف وآثار الخلط

المبحث الثاني: الدوافع البحثية: عرض وتحليل



جمهوری اسلامی ایران
سازمان آمار اسلامیه جمهوری ایران

المبحث الأول: الدوافع: التصنيف وأثار الخلط

ما يحرك الإنسان - بما يمتلك من فعل اختياري وغاية توجب اتصف فعله بالحكمة والخروج عن العببية - نحو تأسيس رؤية إلهية تحكي عن بعد الاعتقادي، وتقع في طريق استنباط الرؤية الأيديولوجية هو ما نقصده من كلمة «الدوافع»^{*}.

وعليه: دراسة الدوافع للبحث عن الرؤية الكوبية الإلهية تعنى بالمحركات البحثية التي يدرك العقل من خلالها وجوب بناء رؤية اعتقادية، بحيث يبقى كل من بعد اختياري والبعد الغائي محفوظاً ضمن تلك الاباعية والمحركية، على نحو لا يمكن التفكير بين الدوافع بالمعنى المذكور والهدفية التي تقوم على أساسها جميع أفعال الإنسان بما فيها البعث والتحريك نحو الرؤية الإلهية.

يرجع المبحث المذكور في الأبحاث الكلامية إلى الحديث عن وجوب النظر والمعرفة، وتحديد أول الواجبات على المكلف الكلامي^{**}، الذي يدور موقفه العقدي بين حالات ثلاث:

* يذهب البعض إلى التفرقة بين الدوافع (Motives) والبواعث (Mobiles) فيجمل الأولى اتفاعية، والثانية عقلية، فالبواعث توجه، والدوافع تحرك، راجع: المعجم الفلسفى، مصدر سابق ج ١: ٥٥٧.

** يمتاز المكلف الكلامي عن المكلف الشرعي، بأن الثاني مقيد بالبلوغ دون الأول، إذ يكتفى فيه العقل والتمييز، لاحظ: الأحسانى، محمد بن أبي جمهور، كشف البراهين فى شرح رسالة زاد المسافرين، مؤسسة أم القرى للتحقيق والنشر: ٧٤ - ٧٥ . وكذلك: العاملى، زين الدين، حقائق الإيمان، نشر مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي: ١٣٥ - ١٣٨.

(أ) اليقين بالرؤبة الإلهية (ب) اليقين بعدمها (ج) الشك فيها

الفرق المنهجي بين المواقف الثلاثة يتمثل في مطالبة الموقفين الأوليين بالدليل على الإثبات أو النفي؛ لاشتراكهما في الحالة اليقينية والوثيقية بالرؤبة الاعتقادية أعم من كونها إلهية أو غيرها، دون أن تقتصر المطالبة بالدليل على الرؤبة الإلهية واغفاء غيرها عن تقديم ما يكون دليلاً على نفي الرؤبة الإلهية وإنبات نقضها، نعم لا معنى لمطالبة الموقف الشكوي بالدليل، لأنّه فرع الاعتقاد، ولا اعتقاد مع الشك الذي تساوي فيه النسبة بين الإثبات والنفي.

المسار المشترك للمواقف الثلاثة عبارة عن الالتزام بالبحث عن الرؤبة الإلهية، وتحديد نوع الحكم عليها، وهذا لا يستثنى منه حتى الشك الذي يكون مطالباً بتحويل حالة الشك إلى اليقين، واللامأدبية إلى الجزمية.

هذه النقطة المشتركة الحاكمة على كل إنسان هي التي تخضع تحت عنوان «الدوافع البحثية» والتي ينبغي تمييزها عن صنف آخر من الدوافع نصطلح عليه بـ«الدوافع الاعتقادية» أو «الدوافع التصديقية».

التمايز بينهما يرجع إلى المهمة التي يقوم بها كل صنف، فالدّوافع البحثية تتکفل بالجواب عن سؤال: لماذا يجب البحث عن الرؤبة الإلهية؟ بينما الثاني يتکفل بالجواب عن سؤال: ما هو سبب الاعتقاد بهذه الرؤبة دون غيرها؟

العلاقة المنطقية بين الصنفين هي علاقة طولية، فالبحث عن الدوافع الاعتقادية في طول البحث عن الدوافع البحثية، ومتاخرة عنها في الربطة المنهجية، وهذا هو الموجب لتقدم مسألة النظر والمعرفة على بقية المسائل

الكلامية، وإن وقع التزاع في تحديد أول الواجبات على المكلف، فوجدت أقوال متعددة؛ منها:

الأول: معرفة الله تبارك تعالى؛ لأنها مقصودة بالذات، وغيرها مقصود بالتابع، ولما ثبت عن أمير المؤمنين عثث^(١): «أول الدين معرفته»^(١).

الثاني: النظر والفكر في المعرفة، دون المعرفة ذاتها؛ لأنها متوقفة على النظر توقف المشروط على شرطه، فإن النظر والفكر وهما «ترتيب أمور معلومة للتأدي إلى مجهول»^(٢) شرط في حصول المعرفة، ومن دونهما يمتنع تتحققها.

الثالث: القصد إلى النظر؛ لأنه فعل اختياري مسبوق بالقصد، فيتقدم على النظر، من باب تقدم الإرادة على الفعل.

الرابع: الشك، لأن النظر بدون شك سابق يستلزم طلب تحصيل الحاصل، وهو محال؛ لدوران الأمر بين ترجيح الإثبات على النفي أو ترجيحه على الإثبات، وكلاهما اعتقاد جازم متحقق لا معنى للنظر معه^(٣).

لا أعتقد أن ترجيح أحد تلك الأقوال وتشخيص أول الواجبات ذات قيمة مؤثرة في مسار البحث واختلاف نتائجه خصوصاً إذا قلنا : «هذه المنازعـة

(١) عبد، محمد، شرح نهج البلاغة، دار المعرفة، الخطبة الأولى: ١٤.

(٢) الحلي، مقداد بن عبدالله، اللوامع الالهية في المباحث الكلامية، تحقيق مجمع الفكر الإسلامي: ٢٩.

(٣) يراجع في ذلك: المعتزلي، ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة، دار إحياء الكتب العربية، ج ١: ٧٣، وكذلك: العوافق، مصدر سابق، ج ١: ١٦٦، وكذلك: كشف البراهين في شرح رسالة زاد المسافرين، مصدر سابق: ٧٥، وكذلك: الاسترادي، محمد أمين، الغواند المدنية والشوادر المكية، مؤسسة النشر الإسلامية: ٤٠٥.

لفظية؛ لأنه إن عنى بأول الواجبات ما يجب لذاته وبالقصد الأول فهو المعرفة وإلا فهو النظر أو القصد إليه^(١).

الذي ينبغي التأكيد عليه: ضرورة التمييز وعدم الخلط بين الدوافع الاعتقادية والدوافع البحثية؛ لما يترتب عليه من آثار ونتائج ذات ارتباط وثيق بالرؤى الإلهية، وهذا - التأكيد على الفصل - ما لا نجد له في الأبحاث الكلامية التي اشغال اهتمامها بتلك المنازعات المعنوية التي دأب الكثير منهم على حلها والخروج برؤية تصالحية تشرك في التصديق بوجوب النظر والمعرفة، واعتبار أول المسائل الكلامية هي الرؤى الإلهية من حيث الدوافع البحثية^(٢).

نتيجة الخلط بين الدوافع البحثية والدوافع الاعتقادية

ثمة نظريات تطرح على أنها تمثل دوافع اعتقادية بالرؤى الإلهية، والتي نجد لها تتصدى للجواب عن منشأ ظهور الدين في حياة الإنسان، مع أنها تفتقد المستند العلمي الذي يثبتها، وتبتلي بعدم القدرة على الفصل بين الدوافع البحثية عن الرؤى الكونية وغيرها، ونكتفي بذلك فرضيتين على ذلك، وللحظة بعض الإشكاليات المختلطة؛ نتيجة عدم التمييز بين الصنفين من الدوافع، وهما:

(١) معارج الفهم في شرح النظم، مصدر سابق: ٩١.

(٢) لاحظ: نظرية المعرفة في القرآن، مصدر سابق: ٨٧.

الأولى: فرضية الجهل

تقرر الفرضية في أفضل صياغاتها: أنَّ الحياة البشرية في بعدها التفكيري مرت بثلاث مراحل:

١- المرحلة اللاهوتية: وفيها يتم إرجاع حوادث الطبيعة وتفاعلاتها إلى علة ما ورائية وحقيقة غيبة تسمى بـ «الإله» نتيجة جهل الإنسان بالعلل الطبيعية، والإيمان بضرورة أن يكون لكل حادثة علة.

٢- المرحلة الفلسفية: وتمثل الفترة التي استطاع الإنسان فيها الوقوف على فكرة وجود قوي مؤثرة واحدة تسمى بـ «الطبيعة» واستبدال التفسير اللاهوتي للسببية بالتفسير الفلسفي، الذي ينص على تخطئة إرجاع ظواهر الطبيعة إلى تلك الحقيقة المأورانية؛ أعني: الإله.

٣- المرحلة الوضعية: وهي الفترة التي تجاوز فيها الإنسان المعرفة الإجمالية لمبدأ السببية، ليصل إلى المعرفة التفصيلية بعلل الأشياء، وذلك عن طريق العلم والتجربة والملاحظة، وبذلك حلَّت الحقيقة العلمية مكان الخرافات الغيبية، وتبيَّن الخطأ في برهان النظم، عندما تمَّ إرجاع النظام الكوني إلى الإله الواحد، وتجاهل الطبيعة التي تستند إليها كل حادثة^(١).

يكشف هذا التمرحل الثلاثي الذي افترضه أو جست كونت (Agustcomte) عن أنَّ الدافع التصدِّقي بالرؤى الإلهية هو الجهل الإنساني بالأسباب الحقيقة

(١) عرض الشيخ السجحاني عدة تقريرات لبرهان النظم، وأهم الإشكالات عليه مع أجوبتها، راجع: الإلهيات على هدى الكتاب والسنة والعقل، مصدر سابق، ج ١: ٥٨٣٣.

للظواهر الطبيعية، والذي تزامن مع بداية المعرفة البشرية، لتنتقل بعد تجاوزها المرحلة الفلسفية إلى الدور العلمي الوضعي الذي تمكّن من عزل الرؤية الإلهية عن الواقعية^(١).

قد يُقال: المحاورة الابراهيمية مع النمرود قد تكون رافداً لهذه الفرضية، حيث ترى أن المنطلق للتصديق بالرؤى الإلهية التي آمن بها النبي إبراهيم عليه السلام، يتمثل في تلك الاستفهامات التي دارت حول (جن الليل) و(بزوغ القمر والشمس) حيث قادته إلى القول: ﴿وَأَنِي وَجَهْتُ وَجْهِي لِلَّذِي فَطَرَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ حَنِيفًا وَمَا أَنَا مِنَ الْمُشْرِكِينَ﴾^(٢)، وكذلك الدعوة القرآنية للسؤال عن ظواهر الطبيعة من خلال قوله تعالى: ﴿وَلَئِن سَأَلْتُهُم مَنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَسَخَّرَ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ ...﴾^(٣)، وكذلك قوله تعالى: ﴿وَلَئِن سَأَلْتُهُم مَنْ نَزَّلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْيَا بِهِ الْأَرْضَ مِنْ بَعْدِ مَوْتِهَا ...﴾^(٤)، ليكون الجواب في السؤالين واحداً وهو ﴿لَيَقُولُنَّ اللَّهُ﴾^(٥).

المواخذات على فرضية الجهل

أولاً: تشتمل الفرضية الوجستية على جانبين: أحدهما صحيح وهو أنّ نشأة التفكير الإنساني بدأت في مرحلة سابقة على اكتشاف العلل والأسباب

(١) لاحظ: الخشاب، مصطفى، علم الاجتماع ومدارسه، مكتبة الأنجلو المصرية: ٢٢٠-٢٢١.

(٢) الأنعام: ٧٩.

(٣) المنكوب: ٦١.

(٤) المنكوب: ٦٣.

(٥) المنكوب: ٦١-٦٣.

الطبيعية، والآخر خاطئ وهو جعل بداية التفكير بالرؤية الإلهية - فضلاً عن التصديق بها - هو عندما واجه استفهامات الطبيعة وتفاعلاتها؛ كالزلزال والبراكين والأمطار ونحوها، وهذا لا دليل عليه أولاً، ويتعارض ثانياً مع أسبقية الأسئلة المعرفية المتعلقة بـ «الوجود» و«الإنسان» و«السبيل» وهي: من أين، في أين، إلى أين؟

ثانياً: تحاول الفرضية المذكورة تصوير التنافي الذاتي بين الإيمان بالرؤية الإلهية، والتصديق بالعلل الطبيعية، وكأنهما طرف في نقيس يستحيل اجتماعهما، وهذا التصور خاطئ؛ لأنَّ الرؤية الإلهية لا تلغى انتساب الظواهر الكونية إلى عللها التي تكشف عنها الملاحظة والتجربة، وإنما تؤكد على ضرورة رجوع جميع العلل الوجودية إلى مبدأ واحد يطلق عليه «الواجب بالذات» بحيث تقع في طول ذلك المبدأ الواجبي، كما تقدم ذلك في الفصل الأول عند المقارنة بين الرؤيتين المادية والإلهية.

ثالثاً: قلنا سابقاً: من الضروري أن يكون الحكم على الرؤية الإلهية إيجاباً أو سلباً يستند إلى الدليل الإثباتي، وعليه: تواجه الفرضية المذكورة إشكالاً منهجياً يرتبط بالأساس الذي تقوم عليه، وهو الاستقراء الظني الذي لا يتتجاوز دراسة بعض الحالات الدونية للأفراد الإنسانية، دون الأخذ «بعين الاعتبار النظرة الكونية لقمع الفكر الإنساني»^(١) وحيثنَّ تفتقد التعميم الذي يرتكز على حكم العقل المستند إلى عللها وأسبابه التي توجهه؛ كالاستقراء الشام أو

(١) مطهري، مرتضى، الدوافع نحو المادية، ترجمة محمد علي التخيري، مطبعة طه بن أبيه: ٤٣.

الاستقراء الناقص المعلم ونحوهما^{*}، وهذا سبب توصيفها بالفرضية دون أن ترقى إلى مستوى النظرية^{**}.

رابعاً: تستبطن الفرضية المذكورة خلطاً منطقياً بين صنفي الدوافع؛ مما: الدوافع البحثية والدوافع التصديقية، حيث إنَّ الاستفهام عن الطبيعة وعلاقتها الواقع في طريق الحركة الفكرية، يمثل دافعاً عن للبحث عن الرؤية الإلهية، دون أن يكون دخيلاً بنحو السبيبة التامة للتصديق بها.

الدور الطفولي الذي تفترضه الفلسفة الوضعية للمرحلة اللاهوتية^(١)، الذي يجعل الرؤية الإلهية ولidea الجهل المعرفي بالطبيعة، واستبعاد التفكير المنطقي في ذلك - وكأننا نبحث عن قضية التحس والرقم^(٢) - لم يحاول تحديد الموقع الصحيح لـ«الجهل» وهو كونه دافعاً للبحث عن تأسيس الرؤية الإلهية، ينبعق عن بُعد وجودي يلازم الإنسانية (فطري) يُعرف بـ«حب الاستطلاع».

* ينقسم الاستقراء وهو «دراسة الجزئيات لاستبatement حكم عام» إلى قسمين:

١- الاستقراء التام: وهو دراسة جميع الجزئيات، وحكمه: إفادة اليقين.

٢- الاستقراء الناقص: وهو دراسة بعض الجزئيات، وحكمه: إفادة الظن إلا في بعض حالاته.

لاحظ: المنطق، مصدر سابق، ج ٢، ٢٩٦٢٩٣.

** الفرق بين النظرية والفرضية: أنَّ النظرية تستند إلى الدليل الإثباتي الذي يدلُّ على صحتها سواه كانت مطابقة للواقع أو لا، بينما الفرضية تكون فاقدة لذلك، وتبقى مطروحة على مستوى الاحتمال فقط.

(١) يذهب اوجست كونت إلى أنَّ «المرحلة التيولوجيَّة (الإلهية - الدينية) التي بدأت بها الإنسانية تشبه مرحلة الطفولة التي يبدأ بها الإنسان الفرد حياته، والمرحلة الميتافيزيقيَّة (الفلسفية) تشبه مرحلة الشباب والمرأة، والمرحلة الوضعية (العلمية) التي استقرت عليها الإنسانية تشبه مرحلة الرجلة والاكتمال الذي يصل إليها الفرد» لاحظ: علم الاجتماع ومدارسه، مصدر سابق: ٢٢١.

(٢) لاحظ: مطهرى، مرتضى، الفطرة، مؤسسة البغثة: ١٤٩.

أما منشأ الاعتقاد بالرؤية الإلهية فلا علاقة له بذلك، وإنما يقوم على الأسس التصديقية التي توجب اتصافها باليقينية، وبرهان النظم، ودلالة الأثر على المؤثر أحد مظاهر تلك الأسس.

إن موقعية الجهل بالظاهرة الطبيعية، والاستفهام عن أسبابها تتجلى في الطريقة نحو الوصول إلى مناشئ التصديق والاعتقاد، حيث يسلك الإنسان طريق السؤال عن العلل السفلية للكشف عن مبدأ العلل العليا وهو الله تعالى، وهذا ما نلمسه في واحد من البراهين العقلية على إثبات وجود الرؤية الإلهية، وهو برهان الإمكاني؛ وذلك عندما انتقل بالذهن إلى الوقوف على المبدأ التصدقي عن طريق السؤال عن علة تحقق الموجود في الخارج؛ لدورانه بين شقين لا ثالث لهما، وهما: إنما الواجب بالذات وإنما الممكن بالذات، الذي ينتهي إلى الأول، دفعاً للدور والتسلسل^(١)، وحيثند يكون التصديق بالرؤية الإلهية معلولاً لإدراك العقل ضرورة إنتهاء الممكناط الفقيرة إلى مبدأ واجب الوجود بالذات، وليس معلولاً للجهل بالعلة، حتى نذهب إلى فرضية الجهل.

تأسيساً على ذلك: نعرف الخلل في فهم تلك الآيات القرآنية عند جعلها رافداً لتلك الفرضية، حيث لا دلالة لها على اعتبار الجهل دافعاً للتصديق، وإنما هي في مقام بيان طريقة السؤال عن الآيات الآفافية والأنفسية نحو الوصول إلى الرؤية التحقيقية البرهانية بالله تعالى، وفرق بين طريقة الاستفهام، والقول

(١) للوقوف على تفصيل برهان الإمكاني، راجع: دروس في العقيدة الإسلامية، مصدر سابق، ج ١: ٧٨٧٧، وكذلك: الباب الحادي عشر، مصدر سابق: ٢٠-١٩.

بموضعيته في التصديق، والأول هو الصحيح دون الثاني.

الثانية: فرضية الخوف

يكتب ول ديورانت عند الحديث عن مصادر الدين وخلق العقيدة الدينية أن «الخوف - كما قال لو كريشنس - أول أمehات الآلهة، وخصوصاً الخوف من الموت»^(١).

ويقول الفيلسوف «براتراند راسل» : «في عقيدتي أنَّ الإقبال على الدين والتدين في تاريخ الإنسان، ينشأ عن الخوف، فإنَّ الإنسان يرى نفسه ضعيفاً إلى حد ما في هذه الحياة.

وعوامل الخوف في حياة الإنسان ثلاثة:

١- الخوف من الطبيعة التي قد تحرقه بصاعقة من السماء أو تبتلعه بزلزال في الأرض تحت قدميه.

٢- الخوف من الإنسان الذي قد يسبب له الدمار والخراب والهلاك، بما يثير من حروب.

٣- الخوف من شهواته التي قد ينجرف معها، وتحكم في سلوكه، وتغوت عليه من ساعات استقراره وهدوئه، ويكون الدين سبباً في تعديل هذا الخوف والرعب، والتخفيف منه»^(٢).

(١) ديورانت، ول وايزيل، قصة الحضارة، دار الفكر، المجلد الأول: ٩٩.

(٢) راسل، براتراند، مقابلة براتراند راسل - وايت، توضيح وتعليق محمد تقى جعفرى، نقلأ عن: الاصفى، محمد مهدى، دور الدين في حياة الإنسان، مؤسسة الكوثر للمعارف الإسلامية: ٨٠.

ثمة ما قد يوهم من خلال بعض الآيات القرآنية والأحاديث الروائية والنظريات الكلامية قبول تلك الفرضية، فعلى سبيل المثال:

طرح القرآن الكريم العلاقة بين الخوف والرؤى الإلهية في قوله تعالى: ﴿فَإِذَا رَأَيْتُمُوا فِي الْقُلُوبِ دَعَوْا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ فَلَمَّا نَجَاهُمْ إِلَى الْبَرِّ إِذَا هُمْ يُشْرِكُونَ﴾^(١)، وكذلك قوله تعالى: ﴿وَإِذَا غَشَيْتُمْ مَوْجَ كَالظَّلَلِ دَعَوْا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ فَلَمَّا نَجَاهُمْ إِلَى الْبَرِّ فَمِنْهُمْ مُفْتَصِدٌ وَمَا يَجْحَدُ بِآيَاتِنَا إِلَّا كُلُّ خَتَارٍ كُفُورٍ﴾^(٢)، وكذلك قوله تعالى: ﴿الَّذِينَ آمَنُوا وَتَطَمَّنُ قُلُوبُهُمْ بِذِكْرِ اللَّهِ الْأَيَّلِذْكُرِ اللَّهُ تَطْمَئِنُ الْقُلُوبُ﴾^(٣).

كذلك لاحظ جواب الإمام الصادق عَلَيْهِ الْكَفَافُ عندما قيل له: يا بن رسول الله دلني على الله ما هو؟ فقد كثر عليَّ المجادلون وحironوني؟ فقال له عَلَيْهِ الْكَفَافُ: «يا عبد الله هل ركبت سفينه قط؟ قال: نعم، قال: فهل كسر بك حيث لا سفينة تنجيك ولا سباحة تغريك؟ قال: نعم.

قال عَلَيْهِ الْكَفَافُ: فهل تعلق قلبك هنالك أن شيناً من الأشياء قادر على أن يخلصك من ورطتك؟ فقال: نعم، قال عَلَيْهِ الْكَفَافُ: فذلك الشيء هو الله قادر على الإنجاء حيث لامنجي، وعلى الإغاثة حيث لا مغيث....»^(٤).

(١) العنكبوت: ٦٥.

(٢) لقمان: ٣٢.

(٣) الرعد: ٢٨.

(٤) التوحيد، مصدر سابق: ٢٣١.

أما الذي يكشف عن التدليل الكلامي للفرضية المذكورة، فهو نظرية دفع الضرر المحتمل، التي تقرر الارتباط بين احتمال الضرر الناشئ عن عدم الاعتقاد بالرؤية الإلهية، وحكم العقل الازامي بضرورة دفعه عن طريق التصديق بالرؤية الإلهية، ومن الواضح أن الضرر المحتمل الواقع موضوعاً للنظرية يعتبر مظهراً من مظاهر الخوف.

المواخذات على فرضية الخوف

أولاً: تفتقد الفرضية المذكورة إبراز العلة الواقعية لدعوى الترابط المنطقي بين الخوف الواقع في مرتبة السببية وبين التصديق بالرؤية الإلهية الواقع في مرتبة النتيجة، حيث إن العلاقة اللزومية بين شيئين تكون معلولة لأحد سببين:

١- عامل داخلي « ذاتي » ٢- عامل خارجي « حد أوسط »

وال الأول: مثل الترابط بين النفس البشرية والتصديق بأنها تسعى نحو طلب الكمال والجمال، لا لشيء إلا للعلاقة الذاتية بينهما، وهو ما يصطدح عليه بالعلاقة الفطرية، وسوف نقف عليها لاحقاً.

والثاني: مثل الترابط بين ثبوت التغير للعالم وكونه حادثاً، حيث يستند ذلك إلى حد أوسط برهاني وهو (المتغير) واقع في طريق قياس يقيني بديهي الانتاج.

وبناءً على ذلك: لانجد واحداً من السببين المذكورين صالحًا للتدليل على تلك العلاقة القائمة بين الخوف والتصديق بالرؤية الإلهية، فمن الواضح جداً أنها تفتقد المنشأ الذاتي؛ لتأخر النفس البشرية عن الخوف المذكور، كما

تفتقد الوسط البرهاني؛ لأنَّ الرسوخ والثبات التصديقي للرؤية الإلهية، يمنع أن يكون الخوف حداً أو سطأ لها^{*}.

ثانياً: تحتوي الفرضية المذكورة على الخلط بين الدوافع البحثية والدوافع التصديقية، حيث إنَّ الخوف الناشئ عن أحد عوامله الثلاثة^{**} يكون محركاً للعقل تجاه تأسيس رؤية كونية إلهية، وليس سبباً تاماً للتصديق بها، والذي هو عبارة عن التزعة الذاتية الفطرية أو الدليل العقلي اليقيني الواقع حده الأوسط في طريق إثبات الرؤية الإلهية.

تأسيساً على ذلك: النظرية التي يطرحها علماء الكلام وهي «نظرية دفع الضرر المحتمل» واقعة في مرتبة الدوافع البحثية - كما سيأتي التطرق إليها في المبحث الثاني - حيث تمَّ إدراجهما تحت مسألة وجوب النظر والمعرفة، ولا علاقة لها بالدوافع التصديقية، وهذا يعني: أنَّ طرفي العلاقة الارتباطية هما: الضرر المحتمل وضرورة البحث عن الرؤية الإلهية، وليسما هما: الضرر المحتمل والتصديق بالرؤية الإلهية، وهذا ما تحاول الآيتين السابقتين وكذلك الرواية المتقدمة الإشارة إليه، من أنَّ الركوب في الفلك، وغشية الموج كالظلل، وانكسار السفينة طريق إلى الوصول إلى الرؤية الإلهية، وليس علاوة للتصديق بها.

* المؤاخذة المذكورة ترد على الفرضية السابقة أيضاً وهي فرضية الجهل.

** لا ينحصر الخوف في العوامل الثلاثة التي طرحتها راسل، بل يبقى الجهل بالمصير عاملاً مهماً في حدوث الخوف.

ثالثاً: الخلط الآخر الذي يذكر في الفرضية المذكورة عدم تمييزها بين الدوافع والآثار، فالخوف يدفع نحو البحث عن العقيدة، والاطمئنان أثر مترب على الخوف؛ كما قال تعالى: ﴿الَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يُلْبِسُوا إِيمَانَهُم بِظُلْمٍ أُولَئِكَ لَهُمُ الْأَمْنُ وَهُمْ مُهْتَدُون﴾^(١)، وقال أيضاً: ﴿أَلَا إِنَّ أَوْزِيَاءَ اللَّهِ لَا خَوْفَ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَخْزُنُونَ﴾^(٢)، فهذه الآيات تحكي عن الآثار المتربة على التصديق بالرؤيا الإلهية، وهي متأخرة رتبة عن الدوافع البحيثية؛ بل والدوافع التصديقية^(٣).

(١) الأنعام: ٨٢

(٢) يونس: ٦٢

(٣) لاحظ: الهادي، جعفر، الله خالق الكون، مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام: ٣٣-٣٢.

المبحث الثاني: الدوافع البحثية: عرض وتحليل

يذكر علماء الكلام مجموعة من النظريات التي تدخل ضمن دائرة الدوافع البحثية عن الرؤية الإلهية، وذلك في سياق تناولهم مسألة «وجوب النظر والمعرفة» في أوائل أبحاثهم الكلامية.

ثمة إجماع أعمى على وجوب البحث عن الرؤية الإلهية من جميع المدارس الكلامية المعتمدة، والتي أبرزها:

* المدرسة الإمامية * المدرسة الاعتزالية * المدرسة الأشعرية

الجهة التي وقع الاختلاف فيها هي تحديد طريق ذلك الوجوب، حيث ذهب مسلك العدلية - الإمامية والمعتزلة - إلى كونه وجوباً عقلياً، وليس دور الشارع إلا المساندة والإرشاد الطريقي إلى حكم العقل وإدراكه^(١)، بينما اتجه مسلك الأشاعرة إلى أنَّ «وجوب المعرفة عندنا بالشرع؛ للنصوص الواردة فيه، والإجماع المنعقد عليه، واستناد جميع الواجبات إليه»^(٢).

نحاول استعراض المسلكين وقراءة الجدل الكلامي بينهما، والمحاولات الهجومية تارة والدفاعية أخرى، التي أخذت طابع الكر والفر، في الوقت الذي نشر بالغرابة تجاه فقدان طريق ثالث للوجوب لم يطرح في أبحاثهم، يختلف

(١) لاحظ المصادر التالية: كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، مصدر سابق، ٢٤١، وكذلك: معارج الفهم في شرح النظم، مصدر سابق، ٨٣؛ وكذلك: البحرياني، ميشم بن علي، قواعد المرام في علم الكلام، منشورات مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي، ٢٨، وكذلك: شوارق الإلهام في شرح تجريد الكلام، مصدر سابق، ج ٤، ٢٤٩، وكذلك: القاضي، عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، مكتبة وبة، القاهرة، ٦٤.

(٢) شرح المقاصد في علم الكلام، مصدر سابق، ٤٥.

عن الطريقين الشرعي الأشعري والعقلي العدلî، وهو الوجوب الفطري، الذي ينص على بعد الداخلي الناشئ عن طبيعة الإنسان التوعية إزاء البحث عن الرؤى الإلهية.

دفعاً للالتباس المقدّر، ينبغي التمييز بين الوجوب الفطري المذكور، والقول بفطريّة القضيّتين اللتين يعتمد عليهما الوجوب العقلي، وهما: دفع الضرر المحتمل، ولزوم شكر المنعم، فإن جوهر الفرق بين الوجوبين يرجع إلى تعليل الوجوب العقلي بهاتين القضيّتين الفطريّتين - على القول بفطريّتها - بينما الوجوب الفطري للبحث عن الرؤى الإلهية غير متقوّم بهما، مستقل دونهما، وهو ما يعبّر عنه «بالشعور الديني، ويعتبر بعداً رابعاً للروح الإنسانية، بالإضافة إلى حب الاستطلاع والشعور بالخير، والشعور بالجمال»^(١).

نعود إلى دراسة المسلكين، ومشاهدة الحجج التي يقدمها كل واحد منها للتدليل على صحة مسلكه وإبطال الآخر:

المسلك الأول: الوجوب الشرعي

يكشف النص المتقدم الذي طرحه التفتازاني عن مجموع الوجوه التي استند إليها الوجوب الشرعي للرؤى الإلهية، وهي عبارة عن ثلاثة وجوه:

١- النصوص الشرعية ٢- الإجماع ٣- استناد جميع الواجبات إلى الشارع

الوجه الأول: الاستدلال بالظواهر من الآيات والأحاديث، من قبيل:

(١) دروس في العقيدة الإسلامية، مصدر سابق: ٣٥

١- قوله تعالى: ﴿فَاعْلَمْ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ﴾^(١) حيث يدل الأمر على الوجوب.

٢- قوله بِيَقِنَّةٍ: «وَيْلٌ لِمَنْ لَا كَهْ بَيْنَ فَكِيهِ وَلَمْ يَتَأْمِلْ فِيهَا»^(٢) عند نزول قوله تعالى: ﴿وَإِنْ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَآخِلَافِ اللَّيلِ وَالنَّهَارِ لَا يَسْتَدِعُ لَأُولَئِكَ الْأَلْبَابِ﴾^(٣) وتقرير الاستدلال: أنه بِيَقِنَّةٍ توعدة على ترك البحث والتفكير في الرؤية الإلهية، مما يدل على وجوبه؛ «إذ لا وعيٌ على ترك غير الواجب»^(٤).

الوجه الثاني: الاستدلال بإجماع المسلمين كافة على وجوب البحث عن الرؤية الإلهية، وهذا هو المعتمد في إثبات وجوب النظر عند صاحب الموقف^(٥).

المفارقة في المسلك الأشعري نشاهدما بين الإيجي الرافض للاستدلال بالنصوص القرآنية؛ لدلائلها الظنية، وبالأخبار والروايات؛ لاسنادها الظني، وعدم تجاوزها آخبار الآحاد^(٦)، وبين التفتازاني الذي وقف مدافعاً عنها، وذلك من خلال جوابه عن عدم قطعية دلالة الأمر في النص القرآني على الوجوب، حيث يقول: «إن الفتن كافر في الوجوب الشرعي»^(٧).

(١) محمد بِيَقِنَّةٍ: ١٩.

(٢) بحار الأنوار الجامعة للدرر أخبار الأئمة الأطهار، مصدر سابق، ج: ٦٦، ٣٥٠.

(٣) آل عمران: ١٩٠.

(٤) الموقف، مصدر سابق: ١٤٨.

(٥) المصدر السابق: ١٤٨.

(٦) المصدر السابق: ١٤٨.

(٧) شرح المقاصد في علم الكلام، مصدر سابق، ج: ١، ٤٦.

وكذلك جوابه عن عدم قطعية طريق الإجماع على الرؤية الإلهية شرعاً، حيث يقول: «إن الإجماع عليه متواتر إذا بلغ ناقلوه في الكثرة جداً يمتنع تواظؤهم به على الكذب، فيفيد القطع»^(١).

يسجل الإيجي إشكالاً آخر على الإجماع المذكور، يرتكز على أن أصحاب الإجماع الذين يعتمد عليهم؛ كالصحابة والتابعين، لم يعلم استفسارهم عن الدلائل الدالة على الصانع وصفاته، مما يكشف عن عدم وقوع الإجماع عليه، ويجب على ذلك بما حاصله:

المعرفة على وجهين: إجمالية؛ كالمعرفة الأعرابية الحاصلة عن طريق دلالة البعثة على البعير، والأثر على المسير، وتفصيلية يختص بها العلماء، ومعقد الإجماع هو الأول، وهو متحقق بالوجودان، لا يمنعه عدم الاستفسار عن المعرفة التفصيلية^(٢).

مناقشة الاتجاه العدلي للمستندين النصي والإجماعي

استدل العدلي على بطلان الموقف الأشعري تجاه وجوب البحث عن الرؤية الإلهية شرعاً، من خلال الاعتراض الكبروي على أصل صلاحية الطريق الشرعي سواء كان نصاً أو إجماعاً لوجوب البحث، وساق ثلاثة أدلة لإثبات ذلك قمنا بجمعها من مجموع مصادرهم، وهي:

(١) المصدر السابق: ٤٦.

(٢) لاحظ: المواقف، مصدر سابق: ١٥١-١٥٢.

الدليل الأول: لزوم محدود دور الدور

حاصله: لو لم تجب الرؤية الإلهية إلا عن طريق الشرع؛ للزم الدور، وبالتالي باطل، فالمقدم مثله في البطلان، وبيان الملازمة بعد بداهة بطلان التالي (الدور) كالتالي:

«معرفة الإيجاب تتوقف على معرفة الموجب (الله تبارك وتعالى) فإذاً من لا نعرفه بشيء من الاعتبارات البتة، نعلم بالضرورة أننا لا نعرف أنه أوجب، فلو استفیدت معرفة الموجب (الله تعالى) من معرفة الإيجاب لزم الدور المحال»^(١).

وأجيب على محدود دور الدور:

«بأنَّ وجوب المعرفة بالشرع في نفس الأمر لا يتوقف على معرفة الإيجاب، وإن توقف على الإيجاب في نفس الأمر، فلا يلزم الدور»^(٢).

يخلص الدليل المذكور وجوابه إلى أنَّ الدور يتولد عن مجموع مقدمتين: المقدمة الأولى: وجوب الرؤية الإلهية بالشرع يتوقف على معرفة الإيجاب؛ لأنَّ الوجوب فرع الإيجاب من ناحية الشارع.

المقدمة الثانية: معرفة الإيجاب تتوقف على وجوب الرؤية الإلهية؛ لأنَّ لو لم تحصل معرفة بالله تعالى لما حصل علم بأنه أوجب (الإيجاب) ويترتب على المقدمتين: توقف وجوب الرؤية الإلهية على نفسها، وهذا دور محال بالضرورة.

(١) نهج الحق وكشف الصدق، منشورات دار الهجرة، قم: ٥٢.

(٢) التستري، نور الله، إحقاق الحق وإزهاق الباطل، منشورات مكتبة آية الله العظمى المرعشى النجفي، ج: ١، ١٦١.

* الجواب المذكور عن إشكالية الدور يتجه إلى منع التوقف في المقدمة الأولى، وذلك بافتراض توقف وجوب الرؤية الإلهية على ذات الإيجاب، وليس على معرفته، كما هو مذكور في المقدمة الممنوعة.

ويمكن ذكر ملاحظتين على الجواب المذكور:

الملاحظة الأولى: وهي التي ذكرها المحقق اللاهيجي، وتقوم على الفرق بين الأمور العقلية والأمور الشرعية، فالأول من سُنخ الحقائق الطبيعية النفس أمرية، والثاني من سُنخ الاعتبارات الوضعية التي تتوقف على واضعها، وينتفي العلم بها عند انتفاء العلم بواضعها.

وعليه: «فالوجوب الشرعي إنما يتحقق من حيث هو شرعي بالعلم بالشارع من حيث هو شارع، وليس له من حيث هو كذلك ثبوت في نفس الأمر سوى تتحققه من الشارع المعلوم كونه شارعاً»^(١).

وبناءً على ذلك: يمتنع الوجوب الشرعي على المكلف عند انتفاء العلم بالشرع «وهذا بخلاف الواجب العقلي، فإنَّ كونه بحث يذعن له العقل ويقتضيه نفس أمر له»^(٢).

الملاحظة الثانية: وترتکز على تحديد ماهية الوجوب الشرعي المأخوذ في مقدمة الاستدلال، فإنَّ وجوب المعرفة إما أن يكون عبارة عن الوجوب الانشائي أو الوجوب الفعلي الذي يستبطن فعلية تحريك المكلف نحو تحصيل

(١) شوارق الإلهام في شرح تجريد الكلام، مصدر سابق، ج ٤: ٢٥٩.

(٢) المصدر السابق: ٢٦٠.

المعرفة، بخلاف الأول الفاقد لتلك الفعلية، فإن كان وجوبها هو المعنى الأول؛ فهو وإن كان لا يتوقف على معرفة الإيجاب؛ لكنه لا يتبع المطلوب وهو لزوم تحريك الإنسان نحو تحصيل الرؤية الإلهية بالفعل، وإن كان وجوبها - المعرفة - هو المعنى الثاني؛ فباشكال الدور وارد لامحالة؛ لتوقف الوجوب الفعلي للرؤبة الإلهية على معرفة الإيجاب المتوقف عليه.

قد يُقال: يمكن استبدال توقف واجب الرؤبة الإلهية على ذات الإيجاب، بتوقف معرفة الإيجاب على نفس الرؤبة الإلهية، وليس على وجوبها، فيندفع الدور؛ لأنَّه لم يتوقف الشيء على نفسه.

فيقال: لو لم يتم تحصيل الرؤبة الإلهية، لم تتم معرفة الإيجاب من ناحية الشارع؛ لتوقف العلم بأنه أوجب على تحصيلها، وهذا هو مفاد وجوبها.

الدليل الثاني: لزوم محذور تحصيل الحاصل أو التكليف بما لا يطاق وحاصله: لو وجبت الرؤبة الإلهية عن طريق الأمر الشرعي؛ للزم إما تحصيل الحاصل وإما التكليف بما لا يطاق، وبالتالي باطل، فالمقدم مثله في البطلان، وبيان ذلك:

«لو كانت المعرفة إنما تجب بالأمر، لكن الأمر بها إنما أن يتوجه إلى العارف بالله تعالى أو إلى غير العارف، والقسمان باطلان، فتعليل الإيجاب بالأمر محال.

أما بطلان الأول؛ فلأنَّه يلزم منه تحصيل الحاصل، وهو محال، وأما بطلان الثاني؛ فلأنَّ غير العارف بالله تعالى يستحيل أن يعرف: أنَّ الله قد أمره، وأنَّ

امتثال أمره واجب، وإذا استحال أن يعرف أنَّ الله تعالى قد أمره، وأنَّ امتثال أمره واجب، استحال أمره، والإلزام تكليف ما لا يُطاق^(١).
وأجيب على ذلك:

«المقدمة الثانية القائلة: بأنَّ تكليف غير العارف باطل؛ لكونه غافلاً منوعة؛ إذ شرط التكليف فهمه وتصوره، لا العلم والتصديق، كما مر من أنَّ الغافل من لا يفهم الخطاب أو لم يقل له أنك مكلف، لامن يعلم أنه مكلف»^(٢).
ويمكن دفعه بما حاصله:

التكليف الواقع موضوعاً في المقدمة الثانية؛ معناه: الفعلية والمحركية نحو امتثال الواجب - كما سبقت الإشارة إليه - وهذا يتوقف على وصول التكليف والعلم بكونه أمر الشارع، وعليه: فغير العارف بالله تعالى يجهل كون التكليف هو أمر الشارع، ومعه يستحيل التحرير والانبعاث الشرعيان، وحيثُلِي يندرج المورد تحت كبرى قضية استحالات التكليف بما لا يُطاق.

الدليل الثالث: لزوم محذور إفحام الأنبياء، وحاصله:

لو لم يكن وجوب البحث عن الرؤية الإلهية عقلياً؛ للزم إفحام الأنبياء ببيانهم، وبالتالي باطل؛ لانتفاء الوجوب الشرعي عند إفحامهم والاحتجاج عليهم، فالمقدم مثله في البطلان، ووجه الملازمة بينهما: عند توجيه وجوب النظر إلى المكلف من جهة النبي، للمكلف الاحتجاج بقوله: «لا يلزمني النظر ما لم

(١) نهج الحق وكشف الصدق، مصدر سابق: ٥٢.

(٢) المواقف، مصدر سابق، ج: ١٤٩.

يجب النظر على^(١)، ولا يجب النظر على^(٢) ما لم يثبت الشرع عندي، إذ لا وجوب إلا بالشرع، ولا يثبت الشرع عندي مالم أنظر، ولني أن لا أنظر إلى أن يلزمني النظر^(٣).

حاول الاتجاه الأشعري تسجيل اعتراض نقضي على الدليل المذكور، يرجع إلى اشتراك الوجوبين الشرعي والعقلي في ورود المحذور عليهما؛ وذلك لتوقف وجوب النظر العقلي على النظر والاستدلال؛ كونه ليس ضرورياً وحيثئذ يتحقق المكلف بقوله: «لا أنظر أصلاً ما لم يجب، ولا يجب ما لم أنظر»^(٤).

جواب اعتراض القاضي الإيجي:

أولاً: الاحتجاج المذكور في كلمات الإيجي، والذي مر جمعه إلى محذور الدور، لا يلزم منه إفحام الأنبياء بناءً على الوجوب العقلي؛ لأنَّ التصديق بكونهم أنبياء في طول إدراك العقل وجوب البحث والنظر.

ثانياً: ما ذكره العلامة الحلي فتى من «أنَّ وجوب النظر وإن كان نظرياً إلا أنه فطري القياس فكان الالزام عائداً على الأشاعرة دون المعتزلة»^(٥) ولا يتأتى ذلك إلا بالتسليم برجوع الوجوب العقلي النظري إلى القضايا الفطرية التي قياساتها معها، وهذا ما لم يقبله الإيجي^(٦)، والحق معه.

(١) شوارق الإلهام في شرح تجريد الكلام، مصدر سابق، ج ٤: ٢٥٨.

(٢) المواقف، مصدر سابق، ج ١: ١٦٤.

(٣) كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، مصدر سابق: ٢٤٣.

(٤) المواقف، مصدر سابق، ج ١: ١٦٥-١٦٤.

ثالثاً: الدور المذكور من حل؛ للتغاير بين المتوقف والمتوقف عليه؛ فالوجوب العقلي الذي يتوقف على النظر: عبارة عن الوجوب الناشئ عن أحد ملاكياته العقلية؛ كدفع الضرر المحتمل أو لزوم شكر المنعم، بينما الوجوب العقلي للنظر الذي يتوقف عليه النظر عبارة عن الوجوب الناشئ عن كونه من الأمور الكسيبة التي تتطلب البحث والاستدلال.

الوجه الثالث: ويقوم على التصديق بعدم حاكمة العقل، واستناد جميع الواجبات إلى الشارع دون غيره؛ وذلك لسبعين:

السبب الأول: ما طرحته الفخر الرازى، وذلك بالتمسك بقوله تعالى: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ تَبَعَّثَ رَسُولًا﴾^(١). ووجه الاستدلال: «أنَّ الوجوب لا تقرر ماهيته إلا بترتيب العقاب على الترك، ولا عقاب قبل الشرع بحكم هذه الآية، فوجب ألا يتحقق الوجوب قبل الشرع»^(٢).

ثم نقل أن هناك وجهين يضعفان الاستدلال المذكور، ذكر الأول منها دون مناقشة، وحاصله: انتفاء الوجوب العقلي يستلزم انتفاء الوجوب الشرعي؛ وذلك لأمور ثلاثة:

١- الوجوب الشرعي يجب الالتزام به إنما شرعاً وإنما عقلاً، فعلى الأول يثبت الوجوب العقلي، وعلى الثاني يلزم الدور؛ لتوقف الوجوب الشرعي على نفسه.

* مقتضي أنَّ العقل لا يقوم بالبعث والتحريك والزجر؛ إذ ليس شأنه إلا الإدراك والتعقل والتحليل والاستنتاج ونحوها، يكون التعبير عن العقل بالحكم استعمالاً عرفيًّا مسامحاً.

(١) الأسراء: ١٥.

(٢) التفسير الكبير، مصدر سابق، ج ٧: ٣١٢.

٢- استحقاق العقاب المترتب على الوجوب الشرعي عند الترک؛ إما يجب الاحتراز عنه أو لا يجب، فعلى الثاني لا معنى للوجوب ، وعلى الأول، فوجوبه إما بالشرع أو العقل، والثاني منها يثبت الوجوب العقلي، والأول يوجب عود التقسيم من البداية؛ لأنّه لا معنى للوجوب إلا بسبب ترتيب العقاب عليه، وبالتالي يتسلسل الوجوب إلى ما لا نهاية، وهو باطل.

٣- العفو الإلهي عن العقوبة على ترك الواجب، يكشف عن تقرير ماهية الوجوب مع عدم العقاب، وليس منشأ ذلك التقرير إلا الخوف الحاصل من العقاب بمحض العقل، فيثبت الوجوب العقلي^(١).

اكتفى الفخر الرازى ببيان ما يرتبه ويتباين، وهو عبارة عن الفرق بين نحوين من الوجوب العقلي، أحدهما يرتبط بالإنسان، والآخر يرتبط بالله، فالأول قال فيه: «الاجرم أنّ العقل وحده كافر في الوجوب في حقنا»^(٢) وأما الثاني فإنه « مجرد العقل لا يدل على أنّه يجب على الله تعالى شيء؛ لأنّه منه عن طلب النفع والهرب من الضرر، فامتنع أن يحكم العقل عليه بوجوب فعل أو ترك فعل»^(٣).

تجاوز مناقشة نتيجة الرازى؛ لمنافاتها مع ذهب إليه من كون وجوب البحث عن الرؤية الإلهية وجوباً سمعياً لا عقلياً، واعتباره مذهب الأصحاب، مع أنّ الوجوب المذكور متوجه إلى فعل الإنسان دون الله تعالى.

(١) لاحظ: المصدر السابق: ٣١٢ - ٣١٣.

(٢) المصدر السابق: ٣١٣.

(٣) المصدر السابق: ٣١٣ (ملخصاً).

نعود إلى الأساس الذي قام عليه الوجه الأول، وهو انتفاء الوجوب قبل الشرع؛ لانتفاء العذاب، لنسجل عليه الملاحظات التالية، التي يعرف من خلالها أيضاً الموقف من الأمور الثلاثة التي نقلها الفخر الرازبي:

الملاحظة الأولى: لاملازمة بين نفي التعذيب واستحقاق العقوبة المترتب على حكم العقل، فالآية المباركة تبني فutility العذاب عند عدم بعث الرسول، ويفقى العقل حاكماً باستحقاق العقاب، التي تظهر ثمرته في إلزام المكلف بالإيتان بالواجبات العقلية عند عدم العلم بالرسول^(١).

الملاحظة الثانية: يتوقف الاستدلال بالأية المباركة على حمل كلمة الرسول على الحجة الظاهرة، وهي الرسل والأنباء عليهما السلام بنحو الموضوعية، وهذا لا موجب له؛ لاحتمال إرادة المعنى العام للرسول الذي يساوق الحجة الظاهرة وال唆جة الباطنة (العقل) أو حمل كلمة الرسول على الكناية عن البيان والدليل، دون أن يكون للحجة موضوعية بالخصوص.

الملاحظة الثالثة: «هذه الآية تدل على ثبوت الأحكام العقلية، فإنَّه لو لا ثبوت الأحكام إلا بالشرع، لما كان استحقاق التعذيب إلا بالشرع، وإذا لم يكن استحقاق التعذيب ثابتاً قبل الشرع، لم يكن لنفي التعذيب قبل الشرع معنى، إذ لا يعقل التعذيب من غير استحقاق»^(٢).

(١) انظر: اللوامع الإلهية في المباحث الكلامية، مصدر سابق: ٣٤.

(٢) شوارق الإلهام في شرح تجريد الكلام، مصدر سابق، ج: ٤: ٢٥٣.

الملاحظة الرابعة: الوجه المذكور يجعل الوجوب العقلي يدور بين فعليتين؛ الأولى: فعلية العقاب، والثانية: فعلية الاستحقاق، فانتفاء الفعلية الأولى يوجب انتفاء الواجبات العقلية، وعدم تقررها، وثبتت الفعلية الثانية هو الذي يوجب ثبوت الواجبات العقلية، كما تقم في الملاحظة الأولى.

وهذا الدوران من الأساس غير تمام؛ لأنَّ الواجبات العقلية وحكومة العقل ثابتة في مرحلة سابقة على مرتبة العقاب، وكذلك مرتبة الاستحقاق، وليس متربة على أحدهما.

السبب الثاني: التمسك بقوله تعالى: «رُسُلًا مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ إِنَّمَا يَكُونُ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حَجَةً بَعْدَ الرَّسُلِ»^(١)، وتقرير الاستدلال بالآية على مرجعية الوجوب الشرعي دون العقلي من خلال مجموع أمرين:

١- الوجوب المبحوث عنه هو الذي يترتب عليه الإلزام والتحريك، وأما الذي لا يبعث نحو الإلزام والتحريك فإنه فقد لحقيقة الحكم وروحه، ولا قيمة له.

٢- الوجوب الذي يدعو نحو الإلزام، ويكون ذات قيمة خصوص الوجوب الشرعي؛ لأنَّه السبيل الوحيد إلى قطع الاحتجاج من قبل الإنسان على الله تعالى، ولو لا ذلك لما انسدَ باب الاحتجاج، وعليه: إذا كان الوجوب العقلي لا يوجب التأمين، فسوف يفقد الداعوية والمحركية على نحو الإلزام، وبالتالي يفتقد القيمة والتأثير، وهذا بخلاف الوجوب الشرعي.

والجواب عن ذلك:

أولاً: لا دلالة في الآية المباركة على نفي خصوصية التأمين عن الطريق العقلي بنحو الاطلاق، وحصر باب الاحتجاج بالطريق الشرعي، وإنما هي في مقام بيان إتمام الحجة على الإنسان بوجود الحجة الظاهرة في حالات ما إذا كان العقل عاجزاً عن إدراك التكليف الإلهي.

وثانياً: «الآية ناظرة إلى الأحكام والموضوعات التي يسّد الشارع حكمها وبيانها، وأما ما وراء ذلك فالعقل هو المحكم»^(١) وفيه: لا قرينة على التخصيص المذكور.

السلوك الثاني: الوجوب العقلي

انتهى مسلك العدلية إلى استحالة كون وجوب البحث عن الرؤية الإلهية شرعاً؛ لأنَّ «معرفة الله لا تناول إلا بحجّة العقل، وما عداها (كالحجّة الشرعية) فرع على معرفة الله تعالى بتوحيده وعدله، فلو استدللنا بشيء منها على الله والحال هذه، كنا مستدلين بفرع للشيء على أصل، وذلك لا يجوز»^(٢) هذا أولاً.

وأما ثانياً: التأكيد على إرشادية الطريق الشرعي (العقلي) وموضوعية الطريق العقلي، وتلك الموضوعية العقلية تستند إلى مجموعة من النظريات، التي أهمها:

(١) رسالة في التحسين والتقييم العقليين، مصدر سابق: ٧٩.

(٢) القاضي، عبد الجبار بن أحمد، شرح الأصول الخمسة، تعليق الإمام أحمد بن الحسين بن أبي هاشم، مكتبة وهبة القاهرية: ٦٨ (ملخصاً).

الأولى: نظرية دفع الضرر المحتمل.

الثانية: نظرية لزوم شكر المنعم.

قبل الشروع في استعراض وتحليل تلك النظريتين، وملاحظة مقدار ما يستفاد منها بلحاظ وجوب البحث عن الرؤية الإلهية، نشير إلى بعض ما جاء فيما يلي من أقوال:

قال الشيخ الطوسي فاطم: «وجه وجوب النظر خوف المضرة من تركه، وتأميم زوالها بفعله، فيجب النظر تحراً من الضرر، كسائر الأفعال التي تجري هذا المجرى»^(١).

وقال في موضع آخر: «معرفة الله تعالى واجبة على مكلف؛ بدليل أنه منعم، فيجب شكره، فتجب معرفته»^(٢).

وقال العلامة الحلي فاطم: «الحق أنَّ وجوب معرفة الله تعالى مستفاد من العقل، وإن كان السمع قد دلَّ عليه بقوله: «فأعلمُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ»^(٣) لأنَّ شكر المنعم واجب بالضرورة، وآثار النعمة علينا ظاهرة، فيجب أن نشكر فاعلها، وإنما يحصل بمعرفته، ولأنَّ معرفة الله تعالى دافعة للخوف الحاصل من الاختلاف، ودفع الخوف واجب بالضرورة»^(٤).

(١) الطوسي، محمد بن الحسن، الاقتصاد إلى طريق الرشاد، مطبعة الخiam، قم: ٩٦.

(٢) الطوسي، محمد بن الحسن، الرسائل العشر، مؤسسة النشر الإسلامي لجامعة المدرسين بقم المقدسة: ٩٣.

(٣) محمد بن علي: ١٩.

(٤) نهج الحق وكشف الصدق، مصدر سابق: ٥١.

وقال المحقق الحلبي ^{فتىٰ}: «أَمَا أَنَّ مَعْرِفَةَ اللَّهِ واجبة؛ فَلَأَنَّهَا دافعةٌ لِلضررِ مِنْ خوفِ الوعيدِ أو لِأَنَّهَا لطفٌ فِي أَدَاءِ الواجباتِ»^(١).

وقال المقداد السيويري ^{فتىٰ}: «والدليل على وجوب المعرفة سندًا للجماع على وجهين: عقلي وسمعي، أَمَّا الدليل العقلي، فلو وجهين:

الوجه الأول: إنَّها دافعةٌ لِلخوفِ الحاصل للإتسان من الاختلاف، ودفع الخوف واجب؛ لأنَّه ألمٌ نفسيٌّ يمكن دفعه، فيحکم العقل بوجوب دفعه، فيجب دفعه.

الوجه الثاني: إنَّ شكرَ المنعم واجب، ولا يتم إلا بالتعرف، أَمَّا آنَّه واجب؛ فلاستحقاقِ الذم عند العقلاة بتركه، وأَمَّا آنَّه لا تتم إلا بالتعرف؛ فلأنَّ الشكر إنما يكون بما يناسب حال المشكور، فهو مسبوق بمعرفته، وإلا لم يكن شكرًا، والباري تعالى منعم، فيجب شكره، فيجب معرفته ...»^(٢).

وقال ابن أبي جهور الاحساني ^{فتىٰ}: «ودليل وجوبها - المعرفة - شكر المنعم، فإنَّ المكلف يرى آثار النعمة عليه، فيجب شكر منعهما عليه عقلاً، فتجب معرفته ليشكره بما يناسب كماله وبلام جلاله، ولا يكفي معرفته بكونه منعمًا، بل لابدَّ من معرفته تفصيلاً؛ لوجوب كون الشكر مناسباً لحال المشكور، لدفع الخوف الحاصل من الاختلاف، ودفع الخوف واجب عقلاً، ولا يحصل إلا بالتعرف، فتجب عقلاً»^(٣).

(١) الحلبي، جعفر بن الحسن، المسلك في أصول الدين، مجمع البحوث الإسلامية، مشهد، ايران: ٩٨.

(٢) النافع يوم الحشر، مصدر سابق: ١١.

(٣) كشف البراهين في شرح رسالة زاد المسافرين، مصدر سابق: ٧٦.

وقال ابن ميثم البحرياني فَلَذِكْرِهِ: «وَأَمَّا آنَهَا - معرفة الله تعالى - واجبة فمن وجهين:

الأول: إن دفع الضرر المظنون الذي يلحق بسبب الجهل بمعرفة الله واجب عقلاً، ووجوب دفع ذلك الضرر مستلزم لوجوب المعرفة.

الثاني: لو لم تجب معرفة الله تعالى عقلاً لما وجب شكر نعمه عقلاً واللازم باطل، فالملزوم مثله^(١).

النصوص المتقدمة: قراءة مقارنية

بعد تمايم استعراض تلك الأقوال، نحاول تسجيل الملاحظات التالية:

الأولى: تمكنت تلك النصوص أن تكون مرجعية بيانية لمجموعة من الدراسات الكلامية المتأخرة، التي تعنى بدراسة الدوافع البحثية عن الرؤية الإلهية^(١).

الثانية: لم تخضع عملية انتخاب تلك النصوص - على كثرتها - للاقتائية المستعجلة والعشوانية اللامدروسة ، وإنما تمت بعناية وتأمل، تقوم على أساس مقدار ما يقدمه كلّ نص من جواب عن الأسئلة المحورية التي ترتكز عليها النظريتان، التي ستعكسها عند دراستنا التفصيلية لكلّ منها.

(١) قواعد المرام في علم الكلام، مصدر سابق: ٢٨ (ملخصاً).

(١) انظر: دروس في العقيدة الإسلامية، ج ١، مصدر سابق، ٣٤، وكذلك: الإلهيات على هدى الكتاب والسنة والعقل، مصدر سابق، ج ١: ٧٣، وكذلك: الغرازي، محسن، بداية المعارف الإلهية في شرح عقائد الإمامية، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجامعة المدرسين بقم المقدسة، ج ١: ١٠٩، وكذلك الشيرازي، مكارم، دروس في العقائد الإسلامية، الناشر مدرسة الإمام علي بن أبي طالب فَلَذِكْرِهِ: ٩٨، وكذلك: الفضلي، عبد الهادي، خلاصة علم الكلام، دار الكتاب الإسلامي: ١٣.

فعلى سبيل المثال:

يُفهم من نص الشيخ الطوسي فـ^{لذِكْرِ} شمولية وجوب دفع الضرر المحتمل لكل ما يصدق عليه عنوان (المضرة) كما يكشف نص الحلين فـ^{لذِكْرِ} عن أحد مناشئ تحقق الضرر وهو حصول الاختلاف، بيد أنَّ المقداد السيوري يجعل الملك في وجوب البحث عبارة عن الإجماع والسمع والعقل المرتكز على القبح الناشئ عن الذم العقلاً، وهذا ما لم نجده عند العلامة الحلي.

أما نص الاحسائي فـ^{لذِكْرِ}; فإنه يشترط المعرفة التفصيلية، وعدم كفاية المعرفة الإجمالية في امتثال حكم العقل، كما يقف على ضابطة شكر المنعم، وأخيراً نجد نص المحقق فـ^{لذِكْرِ} يشخص موضوع قاعدة دفع الضرر المظنون - وفق تعبير البحرياني فـ^{لذِكْرِ}. وهو الخوف من الوعيد.

الثالثة: يخرج الباحث من خلال تلك النصوص برؤية واضحة المعالم، ومحددة الاتجاهات، يمكن عن طريقها رسم الهيكلية العامة لدراسة هاتين النظريتين، التي نحددها ثلاثة محاور:

المحور الأول: دراسة كلَّ من موضوع النظريتين، وهو: الضرر، شكر المنعم.

المحور الثاني: دراسة كلَّ من محمول النظريتين، وهو: الوجوب.

المحور الثالث: دراسة التقريبات والإشكاليات.

إشكاليتان على وجوب البحث عن الرؤية الإلهية

يتفرع وجوب البحث عن الرؤية الإلهية عن مجموع عاملين:

الأول: الشك والجهل بالرؤية الإلهية؛ لأنَّه مع العلم والتصديق بها يكون البحث تحصيلاً للحاصل.

الثاني: إمكان تحصيلها؛ لاستحالة التكليف بما لا يُطاق.

وعليه: انتفاء أحد هما يستلزم انتفاء وجوب البحث؛ لتوقفه عليهما، وقد يدلُّ على انتفائهما، بما يلي:

أما الأول: باعتبار أنَّ المعرفة الإلهية من المعارف الفطرية التي صفت بها الطبيعة الإنسانية، ولا زمت خلقته، ولم يطرأ عليها الشك والجهل، ليتوقف تحصيلها على إقامة برهان الإن أو اللَّمْ؛ ولهذا لم يتجاوز دور الحجة الظاهرة، التذكير وتنبيه الغاملين^(١).

وأما الثاني: باعتبار أنَّ البحث عن الرؤية الإلهية يسلك طريق المعرفة الحصولية، وهي توقف على التصور والمفاهيم العقلية، وحيث إنَّه تعالى يمتنع تصوره، فلا يمكن حينئذ البحث عنه^(٢).

تأسيساً على ذلك تبرز إشكاليتان:

(١) لاحظ: الملكي، محمد باقر، توحيد الإمامية، مؤسسة الطباعة والنشر، وزارة الثقافة والإرشاد الإسلامي: ٧.

* إذا كان الحد الأوسط في البرهان علة لبرهان وإثبات النتيجة فهو (برهان لمي) وإذا كان علة للعلم بالنتيجة فقط فهو (برهان إني) راجع: المنطق، مصدر سابق، ج. ٣.

(٢) المصدر السابق: ٧.

الإشكالية الأولى: البحث عن الرؤية الإلهية فرع الشك والجهل، و **هـما** متنفيان؛ لفطريّة المعرفة الإلهية.

الإشكالية الثانية: البحث عن الرؤية الإلهية فرع الإمكان، وهو منتفٌ؛ لتوقفه على التصور الممتنع عليه سبحانه وتعالى.

ويؤيد ذلك: رواية الكليني بساندها إلى عبد الأعلى، قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام، أصلحك الله، هل جعل في الناس أدلة ينالون بها المعرفة؟ قال: لا، قلت: فهل كلفوا المعرفة؟

قال: لا، على الله البيان «لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا»^(١) و «لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَا آتَاهَا»^{(٢) ...»^(٣).}

حيث تقرر الرواية: انتفاء الأداة المعرفية للرؤبة الإلهية، وحصر طريقها بالبيان الإلهي، يوجب انتفاء البحث عنها؛ لاستحالة تحصيلها بالنظر والاستدلال العقلي، بخلاف معرفة الأحكام الشرعية، فإنّها ممكّنة التحصيل إما بالاجتهاد أو الاحتياط أو التقليد^(٤):

(١) الفقرة: ٢٨٦.

(٢) الطلاق:

(٣) أصول الكافم، مصدر سابق، ج: ١٦٣.

(٤) لاحظ: توحيد الإمامية، مصدر سابق: ١٠٩١٨ وكذلك: شرح أصول الكافٍ، مصدر سابق، ج: ٥٤.

جواب الإشكالية الأولى

يقفز الذهن في الوهلة الأولى إلى القول: عروض النسيان على المعرفة الفطرية بالله تبارك وتعالى، يصحح للعقل البحث عن الرؤية الإلهية، وذلك بالاستناد إلى أحد الدوافع البحثية؛ مثل: دفع الضرر المحتمل أو لزوم شكر المنعم وغيرها.

والاعتراض عليه: ينبغي التفريق بين حكم العقل الإلزامي بتأسيس رؤية إلهية، وحكم العقل بالرجوع إلى الفطرة السليمة الباعثة نحو التصديق بالرؤبة الإلهية، وعند عروض الغفلة والنسيان عليها يحكم العقل بالثاني دون الأول الذي هو محل بحثنا.

وعليه لابد من التفصي عن الإشكالية من خلال أحد الجوابين التاليين:
الجواب الأول: متعلق المعرفة الفطرية عبارة عن الرؤية الإلهية من جهة وجودها، وخصوصيتها التوحيدية، ومن الواضح أنها - الرؤية الإلهية - لا تقف عند هاتين الجهات؛ بل تمتد إلى المبادئ الأصولية الأولى الأخرى، وبعض تفصيلاتها التي يحكم العقل بضرورة البحث عنها، استناداً إلى تلك الدوافع البحثية.

وبعبارة أخرى: تقوم الإشكالية على تحديد دائرة الرؤية الإلهية بالجانبين الوجودي والتوحيدي، ومقتضى فطريتهما ينتفي وجوب النظر والبحث عنهما، وهذا خاطئ؛ لشمول وجوب البحث عن الرؤية الإلهية لما هو أوسع من ذلك، وبذات الملوكات البحثية، وهي لزوم دفع الضرر المحتمل وغيرها.

يؤيد ذلك ما ذكره العلامة الحلي فاطم، حيث قال: «أجمع العلماء كافة على وجوب معرفة الله تعالى، وصفاته الثبوتية والسلبية، وما يصح عليه، وما يمتنع عنه، والنبوة والإمامية والمعاد»^(١).

الجواب الثاني: المعرفة بالرؤى الإلهية على قسمين:

(أ) إجمالية (ب) تفصيلية

وال الأولى على فرض فطريتها وعدم عروض الشك والجهل عليها، يمتنع تحصيلها، وبالتالي لا تقع موضوعاً لحكم العقل بوجوب البحث عنها، وهذا بخلاف الثانية، فإنها كسبية يحكم العقل بوجوب البحث عنها بمقدار ما يوجب الأمان من الواقع في الضرر المحتمل، ويكون داخلاً في نطاق التكليف المقدور عليه.

وعليه: حتى لو تم تضييق دائرة البحث عن الرؤى الإلهية بحيث لا تشمل غير البعد التوحيدى، فإنَّ القول: بفطرية المعرفة التوحيدية، لا يلزم منه امتناع التحصيل؛ ضرورة تعد مراتبه العقدية التي يكشف عنها أمير المؤمنين علي عليه السلام، بقوله: «أول الدين معرفته، وكمال معرفته التصديق به، وكمال التصديق به توحيده، وكمال توحيده الإخلاص له، وكمال الإخلاص له نفي الصفات عنه»^(٢).

(١) الباب الحادى عشر، مصدر سابق: ١١.

(٢) نهج البلاغة، مصدر سابق الخطبة الأولى: ٣٥.

إنَّ المراتب الخمس التي جاءت في النص العلوي تحكي عن مقومات الرؤية الإلهية التوحيدية، التي يُدرك الإنسان بعضها بالفطرة، والآخر بالنظر والاستدلال العقلي الواقع موضوعاً لحكم العقل بوجوب البحث عنها.

جواب الإشكالية الثانية

علاج التنافي بين إمكانية البحث والمعرفة الحصوصية الممتنعة، بأحد الوجهين التاليين:

الوجه الأول: طريق المعرفة نحو بناء الرؤية الإلهية لو كان منحصراً في المعرفة العقلية الحصوصية التي توقف على توسط المفاهيم الذهنية، لكان للإشكال مجال، بيد أنَّ المكلف بالبحث قد يسلك نوعاً آخر من المعرفة، لا تتوقف على الصور العقلية؛ كالمعرفة الحضورية والشهودية التي لا يقع الاستدلال العقلي في طريقها*.

الوجه الثاني: صحة الإشكالية تقوم على افتراض الملازمة بين إمكانية البحث عن الرؤية الإلهية، والتصور الممتنع على الذات الإلهية، وهذا لا دليل عليه؛ لأنَّ نتيجة الاستدلال والنظر العقلي (المعرفة الحصوصية) هي إثبا قضايا تصديقية يقينية إلهية؛ كالتصديق بوجود المبدأ الواجب بالذات، ووحدانيته، وصفاته الجمالية الذاتية العينية.

وذلك القضايا الإلهية المستكشفة عن طريق البرهان العقلي، لا يلزم من عقليتها تصور الذات الإلهية الممتع ذاتاً، وبذلك تستوعب دلالة الجملتين

* وهي غير المعرفة النظرية، كما سيأتي توضيحه في البحث الأول من الفصل الخامس.

الإرسالية والإمساكية في حديث النبي ﷺ: «تفكروا في خلق الله، ولا تفكروا في الله تعالى»^(١)، والتي كشفها قول أمير المؤمنين علي عليهما السلام: «لم يطلع العقول على تحديد صفتة، ولم يحجبها عن واجب معرفته»^(٢).

إن مرجع الأمر في الحديث النبوى إلى إمكانية البحث والتصديق العقلى، حيث يقول الإمام علي عليهما السلام: «بصعن الله يستدل عليه، وبالعقل تعتقد معرفته، وبالنظر ثبت حجته»^(٣).

بينما مرجع النهي إلى الامتناع الذاتي؛ وذلك لسبعين:

الأول: وقوع الذات الإلهية المقدسة في دائرة التصور العقلى يجرّدها عن خصوصيتها الواجبية البسيطة من جميع الجهات، ويدخلها في ظلمة المحدودية وتبه الترکيب وهلة الاحتياج، وكل ذلك انقلاب محال؛ قال مولانا الإمام الباقي عليهما السلام: «كل ما ميزتموه بأوهامكم في أدق معانيه، مخلوق مصنوع مثلكم، مردود إليكم»^(٤).

الثاني: حبيبات الفقدان التي تلازم القوى الإدراكية البشرية، وهي عبارة عن:

* المحدودية

* النقصان

* المحاطية

* التناهي

(١) بحار الأنوار الجامعة للدرر أخبار الأئمة الأطهار، مصدر سابق، ج ٥٤: ٣٤٨.

(٢) نهج البلاغة، مصدر سابق: ٣٥.

(٣) التوحيد، مصدر سابق: ٣٥.

(٤) بحار الأنوار الجامعة للدرر أخبار الأئمة الأطهار، مصدر سابق، ج ٦٦: ٢٩٣.

تستوجب استحالة إدراك كنه الحقيقة الإلهية من جمعي الجهات للواجب بالذات تبارك وتعالى من جميع الجهات، وفي هذا السياق جاء في مناجاة العارفين: «إلهي قصرت الألسن عن بلوغ ثنايك، كما يليق بجلالك، وعجزت العقول عن إدراك كنه جمالك، وانحسرت الأبصار دون النظر إلى سُبحات وجهك، ولم تجعل للخلق طريقاً إلى معرفتك إلا بالعجز عن معرفتك»^(١).

قراءة في رواية عبد الأعلى

في ضوء تلك المعطيات يمكننا التكيف بين الوجوب العقلي للبحث عن الرؤية الإلهية، ورواية عبد الأعلى المتقدمة التي تجعل البيان الإلهي الطريق الحصري إليها، وذلك بأحد البيانين التاليين:

البيان الأول: ما يستفاد من كلمات الشيخ الصدوق عليه السلام عند بيان قوله عليه عليه السلام: «اعرفوا الله بالله»^(٢) وحاصله في مقدمتين:

الأولى: إدراك العقل ضرورة البحث عن الرؤية الإلهية يقارن إدراكه ضرورة الوقوف على الطريق إلى تحصيلها؛ لأنَّ توقف داعوية العقل نحو المعرفة الإلهية على معرفة طريقها، من باب توقف المشروط على شرطه.

الثانية: الطريق إلى بناء الرؤية الإلهية إنْ كان يتجلّى في العقول، فالله عزوجل واهبها، وإنْ كان الأنبياء والرسل والحجج عليهم السلام فهو تعالى باعثهم ومرسلهم ومتخذهم حججاً، وإنْ كان الفطرة فهو تعالى محدثها.

(١) المصدر السابق، ج ٩١: ١٥٠.

(٢) التوحيد، مصدر سابق: ٢٨٦.

فعلى جميع تقادير الأدوات البحثية تكون المعرفة الإلهية من صنع الحق تبارك وتعالى؛ كما جاء في جواب الإمام الصادق عليه السلام عند سؤاله: «المعرفة صنع من هي؟ قال: من صنع الله عزوجل، ليس للعباد فيها صنع»^(١).

ويترتب على ذلك: أن يكون متعلق نفي التكليف بالمعرفة الإلهية، وحصر الطريق إليها بالبيان الشرعي عبارة عن المعرفة الاستقلالية الخارجة عن حدود السلطة الإلهية والقدرة البشرية، دون المعرفة التبعية التي تستند إلى الله تعالى استناد الفعل إلى المبدأ المفicioس على نحو الأمر بين الأمرين، والجمع بين الفعلين الطوليين؛ وهما: فعل الله تعالى وفعل الإنسان^(٢).

البيان الثاني: نستكشف من خلال مجموع الأمرين التاليين:

الأول: دلالة الوجوبين العقلي والشرعي على ضرورة تحصيل الرؤية الإلهية، والثاني: تعليل نفي التكليف بالمعرفة الإلهية - في رواية عبد الأعلى - بأنه تكليف بغير المقدور، تعدد مراتب المعرفة الإلهية، فالبعض منها واقع فوق القدرة، وبالتالي يمتنع كسبها والنظر إليها؛ كمعرفة الله تعالى وأفعاله على نحو الإحاطة التامة بالكتنه والحقيقة؛ لما عرفت سابقاً: من استحالة إحاطة المتناهي بما هو في وجوده فوق اللامتناهي، وقصور المعرفة العقلية المفاهيمية عن إدراك الحقائق الوجودية على ما هي عليه، والآخر واقع تحت القدرة، وبالتالي يمكن تحصيلها والنظر إليها، وتعلق الوجوب العقلي بها على نحو التأسيس،

(١) المصدر السابق: ٤١٠.

(٢) لاحظ: المصدر سابق: ٢٩٠.

والوجوب الشرعي على نحو الإرشاد والتأكيد، وهذا النحو هو الواقع موضوعاً لحكم العقل بوجوب البحث عن الرؤية الإلهية، والوقوف على مسائلها بالمقدار الذي يتدفع معه الوقع فيضرر المحتمل.

أولاً: نظرية دفع الضرر المحتمل

من خلال متابعة كلمات المتكلمين المتقدمين والمتاخرين على السواء وآخرين وجدنا عدة تسميات للنظرية المذكورة، أحدها: دفع الضرر المحتمل - الأكثر شيوعاً - وثانيها: دفع الضرر المظنون، وثالثها: دفع الخوف، ورابعها: قانون الربح والخسارة، وسادسها: الأمن من الخطر، وأخيراً: دفع العقاب المحتمل^(١).

نحاول استيعاب النظرية المذكورة - المجملة عند علماء الكلام - من خلال المحاور التالية:

المحور الأول: تحديد المدلول اللغوي للضرر وتقسيماته جاء في كتاب العين: «الضرر والضرر لغتان، فإذا جمعت بين الضرر والنفع فتحت الضاد، وإذا أفردت الضر ضمت الضاد إذا لم يجعله مصدرأ؛ كقولك: ضررت ضرا ... والضرر: النقصان يدخل في الشيء»؛ تقول: دخل عليه ضرر في ماله^(٢).

(١) راجع في ذلك المصادر التالية: الإلهيات، مصدر سابق، ج ١: ٢٥، قواعد المرام في علم الكلام، مصدر سابق: ٢٨، كشف المراد في شرح تجريد الكلام، مصدر سابق، ٢٤١، دروس في العقائد الإسلامية، مصدر سابق، ٩، الأنصارى، مرتضى، فراند الأصول، مجمع الفكر الإسلامي ج ٢: ٥٧.

(٢) العين، مصدر سابق: ٦.

وفي مختار الصحاح: «الضرّ ضد النفع وبابه رد، وضاره بالتشديد بمعنى ضره، والاسم الضر ... والضرّ بالضم المهزل وسوء الحال»^(١)، ومثله جاء في الفروق اللغوية أيضاً مع فارق وهو «أنّ الضرّ أبلغ من الضرّ»^(٢)، وتطرق الراغب إلى بعض موارد سوء الحال؛ فقال: «سوء الحال إما في نفسه لقلة العلم والفضل والعلفة، وإما في بدنّه لعدم جارحة ونقص، وإما في حالة ظاهرة من قلة ماله وجاه»^(٣).

نتهي إلى أنَّ المعنى اللغوي لمادة الضرر عبارة عن سوء الحال، كما جاء عن الراغب الأصفهاني^(٤) أو عبارة عن النقص، كما تقدم عن كتاب العين، ويمكن إرجاع الأول إليه؛ لانتهاء سوء الحال إلى النقص.

اختار بعض علماتنا المعاصرین الثاني؛ معللاً ذلك بأنَّ الأول مخالف لطبيعة العملية الوضعية اللغوية التي ترتكز على أصلّة المفاهيم الحسية، ومن الواضح أنَّ (سوء الحال) من المفاهيم التجريدية الممحضة، بخلاف النقص الذي هو معنى حسيّاً يمتلك القدرة على استيعاب التنوع الاستعمالي لمدلول مادة الضرر دون عناء وتنزيل^(٥).

(١) الرازي، محمد، مختار الصحاح، دار الكتب العلمية: ٢٠٠.

(٢) الفروق اللغوية، مصدر سابق: ٣٢٨.

(٣) المفردات في غريب القرآن، مصدر سابق: ٢٩٣.

(٤) المصدر السابق: ٢٩٣.

(٥) لاحظ: السيستاني، عليّ الحسيني، قاعدة لا ضرر ولا ضرار، الطبعة الأولى، مطبعة مهر: ١١٣-١١١.

ويلاحظ عليه: توسط بعض المفاهيم الحسية في إدراك معنى سوء الحال وانتزاعه منها، يكفي في جعله واعتباره مدلولاً وضعياً للضرر، سواء على نحو الاعتبار المحسّن أو الاعتبار المتهي إلى الاقتران بين اللفظ والمعنى، هذا كله إذا قبلنا المبني العام الذي يرتكز عليه الكلام المتقدم؛ أعني: ارتکاز التكوين اللغوي على الحس.

أهم تقسيمات الضرر

يهمنا جداً الوقوف على تقسيمات الضرر؛ لارتباطها الوثيق بمقدار ما يحكم به العقل من ناحية وجوب الدفع، وأهم تلك التقسيمات ذات الصلة:
أولاً: الضرر: دنيوي وأخروي.
ثانياً: الضرر: قطعي وغير قطعي.

يفترق الأول عن الثاني: أنَّ الأول يرجع إلى جانب الموضوع، ويقوم على أساس اختلاف نوعية النقص الداخل على الإنسان؛ فتارة يكون في دار الدنيا؛ كالنقص في المال والنفس والعرض - الكراهة والاعتبار على حد تعبير السيد الصدر فَلَيْسَ^(١) - وتارة يكون في دار الآخرة؛ كالعقاب والعقوبة، واعتبار النقص هنا بلحاظ عدم التمامية فيما من شأنه التمامية.

بينما التقسيم الثاني يرجع إلى جانب الحكم، ويقوم على أساس اختلاف نوع الحكم المتعلق بالموضوع؛ حيث إنَّ تارة يكون قطعياً وأخرى غير قطعي؛ كالظن والوهم، اللذان يشتراطان في عدم الاعتقاد الجازم الثابت، ويفترقان في

(١) لاحظ: الصدر، محمد باقر، لا ضرر ولا ضرار، دار الصادقين: ١٣٨.

تعنون الظن بالترجح، وعدم ذلك في الوهم، والمعنى العام لكل منهما عبارة عن (الاحتمال) الذي دون مرتبة اليقين، وهو الاعتقاد الجازم المانع من النقيض^(١) ومنه جاءت تسمية عقد الوضع في النظرية بـ«الضرر المحتمل»، والمراد: كل ما لا يكون قطعياً، فيشمل الضرر المظنون والضرر الموهوم، وهذا هو موطئ بحثنا.

ينبغي الالتفات إلى أن الفسر الآخروي (العقاب) على كلا التقديرتين؛
أعني: التصديق بالرؤبة الإلهية و عدمه، يكون محتملاً لا مقطعاً به؛ أمّا على
التقدير الثاني فواضح، وأمّا على التقدير الأول؛ فلا احتمال صدور العفو الإلهي
عن العقوبة على فرض الاستحقاق.

على ضوء ما تقدم يُقال: بعد الاتفاق على شمول القاعدة للضررين القطعي وغيره، وقع الاختلاف في متعلقهما بلحاظ التقسيم الأول (دليوي، آخروي) حيث تبرز أربعة احتمالات ثبوتية، هي:

- | | |
|------------------|----------------------|
| ١- الضرر الدنيوي | ٢- الضرر الأخروي |
| ٣- الضرر مطلقاً | ٤- التفصيل بين الضرر |

وبعض الضرر الدينيي، فالأول محكوم عليه بالوجوب مطلقاً، والثاني في الحملة.

عند الوصول إلى مقام الترجيح بينها ندرك انتفاء الاحتمال الأول؛ لاشتراك ملاك الوجوب فيه مع بعض الاحتمالات الأخرى، فإذا فرض أن ملاك هو

(١) راجم في ذلك: المنطق، مصدر سابق، ج ١: ١٧-١٩.

الفطرة أو التقييع العقلي أو التقييع العقلاني، فهناك من يشارك الاحتمال الأول في إحدى تلك الملاكات المذكورة، وحيثــ يكون التخصيص بالضرر الدنيوي ترجيحاً بلا مرجع.

وعليه: ينبغي عرض القاعدة الكلية التي تدور حولها تلك الاحتمالات المتبقية إثباتاً أو نفيــا، ورؤــية مقدار ما يصح منها وعدم ذلك، وتلك القاعدة ترتكز على أنَّ وجوب دفع الضرر ينبع من مجموع عاملين: أحدهما: كمــي وهو درجة الاحتمال، والآخر: كيفــي وهو نوع المحتمل.

وتأسيساً على ذلك: لا يوجد إلزام بدفع الضرر في حالتين:

(أ) كون درجة احتمال الواقع في الضرر تفوق بكثير قوة المحتمل؛ كما في الناجر الغني الذي يلزم بدخول النقص عليه في أمواله بمقدار دينار واحد فقط.

(ب) كون درجة احتمال الواقع في الضرر أقل من قوة المحتمل، كما في من يركــب الطائرة ويتحمل سقوطها بدرجة لا تعادل احتمال تحصيل النفع منها.

وعليه: نعرف الوجه في تمامية الاحتمال الرابع، وهو وجوب دفع الضرر الآخرــي الذي يساوــق العذاب الأبــدي؛ لتفوق قوة المحتمل على درجة احتمال الواقع في الضرر على نحو يكون عدم الدفع موجــباً لتفويت درجة كبيرة من النفع، بخلاف الحالة (ب) وأــما وجوب دفع الضرر الدنيوي فيجري فيه التفصــيل على أساس تلك القاعدة الكلية.

وبذلك نقف على عدم صحة ما ذهب إليه البعض من حصر موضوع القاعدة فيضرر الأخرمي، معللاً ذلك بأنه القدر المتيقن، وعدم الدليل على

وجوب دفع الضرر الذي دون العقاب^(١)، حيث يلاحظ عليه:

أولاً: لا معنى للقدر المتيقن بعد دلالة حكم العقل بوجوب الضرر المحتمل؛ لأنَّ القدر المتيقن يتأتى في الأدلة اللسانية والإجتماعية دون العقلية الصرفة، والمفروض التزامه بالدلالة العقلية، إلا إذا كان المراد منها العقلانية، فيكون خلاف الاستعمال.

ثانياً: إذا كان الدليل على وجوب دفع الضرر هو العقل السليم أو وقوع الشخص في معرض الذم العقلائي، فلا فرق حينئذٍ بين الضرر الأخرمي والدُّنيوي؛ لوحدة الملاك فيهما.

ثالثاً: ثمة تهافت في كلامه؛ حيث بعد الفراغ من بيان مفاد القاعدة، وحصرها في الضرر الأخرمي قال: «لا شك في أنَّ العقل السليم يحكم بوجوب دفع الضرر المحتمل مطلقاً سيما الضرر الأخرمي (العقاب)»^(٢).

المحور الثاني: منشاً حصول احتمال الضرر الأخرمي

يقتضي من خلال تبع كلمات علماء الكلام وجود ثلاثة مناشئ بها يتحقق احتمال الضرر عند الإنسان، وذلك عند الغاء البحث عن الرؤية الإلهية وهي:

(١) المصطفوي، محمد كاظم، القواعد، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسین بقم المشرفة:

.٣٠٦

(٢) المصدر السابق: .٣٠٧

الأول: المصدر الباطني

الثاني: المصدر البشري

الثالث: المصدر الإلهي، وذلك عن طريق مدعى النبوة
ويدل على الأول (الباطني) ما ذكره ابن ميثم البحرياني؛ حيث قال: «إن
المكفل الجاهل بالله تعالى يجوز (يحتمل) أن يكون له صانع أراد منه معرفته
وكفه بها، وأنه إذا لم يعرفه عاقبه، وذلك التجويز (الاحتمال) قد يكون بخاطر
خاطر»^(١).

نلمس فكرة الخواطر بنحو يفصل ما أجمله المتكلم البحرياني فلتذكر في بعض
النصوص الطوسيّة الواردة في ذات سياق الحديث عن مناشئ حصول الضرر
المتحتمل، التي تؤكّد على ما يلي^(٢):

- ١- عروض الخاطر الخوفي على الإنسان في حالة انتفاء المصادر الأخرى
للخوف، يكون من قبل الله تبارك وتعالى.
- ٢- استناد فعل الخاطر إلى الله تعالى على نحو الضرورة والإلزام؛ إذ متى ما
لم يحصل الخوف للإنسان «أخطر الله تعالى ما يتضمن جهة الخوف وإماراته
والتنبيه عليها»^(٣).
- ٣- طريق تلك الخواطر إما «بكلام يسمعه داخل أذنه أو يفعله في الهواء أو
يبعث إليه من يخوّفه، وكل ذلك جائز»^(٤). وهذا نلحظ التعميم في تفسير فكرة

(١) قواعد المرام في علم الكلام، مصدر سابق: ٢٨ (بتصريف وتلخيص).

(٢) راجع: الاقتصاد الهدى إلى سهل الرشاد، مصدر سابق: ٩٩٨.

(٣) المصدر السابق: ٩٨.

(٤) المصدر السابق: ٩٨.

الخارط ..

٤- الخوف اللازم الذي يحصل عن طريق الخاطر ليس مطلق الخوف؛ بل خصوص «التخويف من إهمال النظر»^(١) ولذلك «لابد أن يتتبه على أマارة الخوف؛ لأنَّ الخوف الذي لا أマارة له لا حكم له»^(٢).

٥- في حالة الغفلة عن الحكمة من خطور الخوف، فمن الواجب التنبه «على جهة وجوب المعرفة لعلم الحُسن بهذا التخويف»^(٣) - وهذا الحسن علة الوجوب وليس صفة الخاطر ..

الملاحظة على ذلك: هذه الخامسة التي خرجنا بها من نص الشيخ الطوسي ~~فَلَمْ يَنْحُصِرْ~~ ينحصر الدليل عليها في وقوعها تحت «قاعدة اللطف الكلامية» وعلى فرض التسليم بها يمكن أن يُقال: إنَّ جريانها يكون فيما لو لزم من عدم صدور الفعل الإلهي خلاف الحكمة ونسبة القبيح إليه تعالى عن ذلك؛ إذ ملأها قائم بذلك^(٤)، وهذا لا يتأتى في محل الكلام؛ لتعدد وتنوع الدوافع البحثية عند الإنسان، وعدم حصرها بنظرية دفع الضرر المحتمل.

ويدل على الثاني (البشري) ما ذكره السيد المرتضى؛ حيث قال: «إنَّ العاقل إذا نشا بين الناس، وسمع اختلافهم في الديانات، وقول كثير منهم أنَّ للعالم صانعاً خلق العقلاً ليعرفوه، ويستحقوا الشواب على طاعاتهم، وأنَّ من فرطَ في

(١) المصدر السابق: ٩٩

(٢) المصدر السابق: ٩٩

(٣) المصدر السابق: ٩٩

(٤) راجع: النكت الاعتقادية؛ مصدر سابق: ٣٥، وكذلك: المسلك في أصول الدين، مصدر سابق: ١٠٢.

المعرفة استحق العقاب»^(١).

ويدل على الثالث (الإلهي) ما ذكره المحقق اللاهيجي؛ حيث قال: «تجب معرفة الله تعالى دفعاً للضرر المظنون، وهو خوف العقاب في الآخرة، حيث أخبر بذلك جماعة كثيرون»^(٢)، فإنَّ ذكر العقاب الأخرى قرينة على اعتبار التهديد به طريق بعض الأنبياء ومن يحكى عنهم بالواسطة.

ويستفاد بعض ذلك من كلام الإمام الكاظم عليه السلام في محاورة طويلة مع أبي العوجاء أحد منكري المبدأ والمعاد، حيث يقول عليه السلام: «إن يكن الأمر كما تقول - وليس كما تقول - نجينا ونجوت، وإن يكن الأمر كما نقول - وهو كما نقول - نجينا وهلكت ...»^(٣).

المحور الثالث: تحديد نوع الوجوب

تنحل النظرية المذكورة بتصنيفتها المتداولة (الضرر المحتمل يجب دفعه) إلى عقدين: أحدهما: الموضوع وهو الضرر المحتمل، والآخر: المحمول وهو وجوب الدفع، وبعد الفراغ من بيان العقد الأول، نحاول دراسة العقد الثاني من ناحية تحديد الماهية والمنشأ.

يتبع تشخيص ماهية الوجوب من الدليل الذي تستند إليه نظرية دفع الضرر المحتمل، فإذا كان دليلاً شرعاً فالوجوب شرعي، وإذا كان دليلاً عقلياً

(١) المرتضى، علي بن الحسين، رسائل الشريف المرتضى، مطبعة سيد الشهداء، قم، ج ١: ١٢٨.

(٢) شوارق الإلهام في شرح تجريد الكلام، مصدر سابق، ج ٤: ٢٥٠ (ملخصاً).

(٣) الترجيد، مصدر سابق: ٢٩٨.

فالوجوب عقلي، وإذا كان فطرياً فالوجوب فطري، وعلى فرض الوجوب الشرعي فهل هو عبارة عن الوجوب الغيري أو النفسي أو الطريقي أو الإرشادي؟

ذهب السيد صاحب المتنى فأنتهى إلى انتفاء جميع الأقسام المذكورة وخلاصة تعليمه على التحو التالي:

أما انتفاء الوجوب الغيري؛ فلأنه يترشح من الوجوب النفسي، ومن الواضح عدم ترشح وجوب دفعضرر المحتمل من وجوب آخر.
وأما انتفاء الوجوب النفسي؛ فلأنه في فرض المخالفة يكون العقاب مترباً على مخالفة نفس وجوب دفعضرر المحتمل، لا على مخالفة التكليف الواقعي بما هو ثابت واقعاً، وحينئذ يكون العقاب على مخالفة المحتمل أشد من العقاب على مخالفة المقطوع؛ لتعدد العقاب عند مخالفة المحتمل على تقدير المصادفة، وهو باطل جزماً.

وأما انتفاء الوجوب الطريقي؛ فلأنه ما كان منشأ لاحتمال العقاب (كون وجوب الاحتياط الشرعي) وحينئذ يكون الوجوب الطريقي في رتبة سابقة على احتمال العقاب، وهذا باطل؛ لتقدمة احتمال العقاب (الضرر الأخرى) الواقع في مرتبة موضوع القاعدة على الوجوب الواقع في مرتبة الحكم، تقدمة كل موضوع على حكمه بالرتبة.

وأما الوجوب الإرشادي؛ فلأنه إخبار عن ترتيب المرشد إليه، وليس هو إلا ترتيبضرر المحتمل ومع فرض احتمالضرر يكون الإرشاد إليه تحصيلاً

للحاصل^(١).

ويلاحظ عليه: المختار هو الوجوب الإرشادي دون بقية الوجوبات الأخرى، ومعناه: إرشاد العقل إلى تحصيل المؤمن من الوقوع في الضرر المحتمل على تقدير ثبوته^{*}.

إذا اتضح ذلك نرجع إلى بيان تحديد نوع الوجوب المحمول على الضرر المحتمل، وفيه أقوال ثلاثة:

القول الأول: الوجوب العقلي

ويدل عليه كثير من النصوص الكلامية في كلمات المتكلمين، التي جاءت في سياق «حكم العقل بوجوب دفع الضرر المحتمل» وقد سبق استعراض مجموعة منها.

القول الثاني: الوجوب العقلاني

ويدل عليه قول الشيخ الأنصاري فلا يرى: «الحكم المذكور (دفع الضرر المظنون) حكم إلزامي أطبق العقلاء على الالتزام به في جميع أمورهم وذم من خالقه؛ ولذا استدل به المتكلمون في وجوب شكر المنعم الذي هو مبني وجوب معرفة الله تعالى، ولو لاه لم يثبت وجوب النظر في المعجزة، ولم يكن الله على غير الناظر حجة^(٢)».

(١) لاحظ: الروحاني، محمد الحسيني، متنقى الأصول، مطبعة الهادي، ج ٤: ٤٤٨٤٤٧.
* الفرق بين الوجوب الطريقي والإرشادي: تقدم الوجوب الطريقي على احتمال الضرر، من باب تقدم منشأ الاتزان على المترد، بخلاف الوجوب الإرشادي فإنه متاخر رتبة عن احتمال الضرر؛ لتوقف المرشد (بالكسر) على المرشد إليه. (لاحظ: الخروني، أبو القاسم، مصباح الأصول، مكتبة الداوري، ج ٢: ٢٨٦).

(٢) فرانك الأصول، مصدر سابق، ج ٣٦٨.

القول الثالث: الوجوب الفطري

ويدل عليه قول الحكم الاصفهاني (قدس): «إنَّ قاعدة دفع الضرر ليست قاعدة عقلية ولا عقلانية بوجه من الوجه، نعم كل ذي شعور بالجلة والطبع حيث إِنَّه يحب نفسه يُفرِّغ عما يؤذيه»^(١).

الملامح في الوجوبات الثلاثة

نحاول تقديم الضابط الكلّي المقترن في التمييز بين الوجوبات الثلاثة، دفعاً للوقوع في الخلط بينها - كما هو ملاحظ في كلمات البعض^(٢) - وذلك من خلال الوقوف على منشأ انتزاع كل واحد منها:

الأول (الوجوب الفطري) فإنه يتزعّز من خلال الملازمة الطبيعية بين نوعية الخلقة الإنسانية وبين متعلقاتها؛ كالملازمة بين خلقة الإنسان وحب البحث عن الكمال، فيتصف حب البحث حينئذ بالوجوب الفطري.

والثاني (الوجوب العقلي) فإنه إنما أن يكون مدركاً نظرياً حيثيته العلم دون العمل، فلابد من انتهاءه إلى المدركات العقلية الأولى، كحكم العقل باستحالة اجتماع الصدرين الذي ينتهي إلى حكم عقلي أولي وهو استحالة اجتماع وارتفاع النقيضين، وإنما أن يكون مدركاً عملياً حيثيته العمل دون العلم، فلابد من انتهاءه إلى التحسين والتقبیح العقليين، وإلا خرج عن حدود الإلزامات العقلية.

(١) نهاية الدراسة في شرح الكفاية، مصدر سابق، ج ٤: ٩١.

(٢) لاحظ: القواعد، مصدر سابق: ٣٠٧.

والثالث (الوجوب العقلاني) فإنه ينشأ من الاجماع العقلاني الناشيء عن المصالح العامة وبقاء النوع الإنساني؛ كإدراك العقلاة ضرورة احترام القوانين الوضعية التي تساهم في حفظ المصلحة النوعية.

وعليه: الضرورات على ثلاثة أقسام:

* ضرورة فطرية * ضرورة عقلية * ضرورة عقلانية

وتفرق الأولى والثانية عن الضرورة العقلانية في توقفها على الجعل والاعتبار أولاً، وإمكان إنفكاكها وتخلّفها ثانياً، وتتفرق الضرورة الفطرية عن العقلية، في وقوعها مورد التعليل أولاً، وتتوسّط الصور العقلية في طريق إدراكتها، بخلاف الضرورة الفطرية.

استناداً إلى ذلك كله: نقف على خطأ من جعل مناط الوجوب الفطري عبارة عن شموله للإنسان والحيوان، بينما مناط الوجوب العقلي عبارة عن اختصاصه بالإنسان العاقل، حيث رتب على ذلك: اندراج نظرية دفع الضرر المحتمل تحت الوجوب الفطري؛ لعدم اختصاصه بالإنسان، فإن الشاة أيضاً تهرب من الذئب بمجرد احتمال الضرر^(١)، حيث يلاحظ عليه: أولاً: فقدان المناط المذكور للدليل العلمي بما في ذلك التجريبي، إذ لا دليل على أنَّ الحيوان يدفع الضرر المحتمل عن نفسه؛ بل قد يدعى القصور على الضرر القطعي دون غيره.

(١) لاحظ: القمي، السيد تقى، مبانى منهاج الصالحين، دار السرور، بيروت ج ١: ٦.

ثانياً: على فرض التسليم بالمثال المذكور، فإنَّ الاختصاص والشمول المذكورين يتبع عملية استقرائية ناقصة، وتلك العملية لا يمكن من الناحية الموضوعية اقتناص الملاك منها، وهذا يؤول إلى فقدان الصابط الموضوعي للفرق بين الوجوبين.

المحور الرابع: الدليل على النظرية

تقدُّم: أنَّ تحديد الوجوب المحمول على دفع الضرر المحتمل تابع للدليل الذي يستند إليه، ويمكن استعراض ثلاثة أدلة يُستفاد منها الوجوب:

الدليل الأول: يرتكز على اعتبار وجوب دفع الضرر المحتمل صغرى لكبرى قاعدة التحسين والتقييع العقليين، التي تنص على انبغاء الفعل والترك، فيكون دفع الضرر المحتمل على وزان حسن العدل وحسن الصدق من حيث الوجوب، وحيثُ تدخل النظرية تحت دائرة العقل العملي، ويؤول الالزام إلى الوجوب العقلي، كما تتوقف صحة الدليل على التسليم بالكبرى المذكورة، وهي ما لا يؤمن بها الأشعري كما تقدُّم في الأبحاث السابقة.

واجه الدليل المذكور عدة مناقشات تشتَرك جميعها في روح واحدة، وهي الخطأ في تطبيق الكبْرى على الصغرى، واندراجه النظرية تحت القاعدة، ومنشأ الفصل بينهما يعود بنظر الآخوند الخراساني ^{فأدى إلى} «استقلال العقل بدفع الضرر المظنون، ولو لم نقل بالتحسين والتقييع؛ لوضوح عدم انحصار ملاك حكمه بهما»^(١).

(١) الخراساني، محمد كاظم، كفاية الأصول، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجامعة المدرسين بقم

إنَّ أهم تلك المناقشات ذات الروح الواحدة؛ هي:

المناقشة الأولى: وهي ما طرحتها المحقق النائيني فـ^{لارنوك} و تقوم على المعايرة بين الحكمين العقليين؛ أعني: حكم العقل بوجوب دفع الضرر، وحكم العقل بالتحسين والتقييع، فإنَّ الأول واقع في سلسلة المعلولات، ومترب على تمامية الحكم من قبل المولى، بينما الثاني واقع في سلسلة العلل التي يترتب عليها الحكم المولوي فأحدهما أجبني عن الآخر^(١).

المناقشة الثانية: وهي ما طرحتها المحقق الاصفهاني فـ^{لارنوك} وحاصلها: حكم العقل بالحسن والطبع مرجعه إلى الواقع في المدح أو الذم العقلائي المعلول للواقع في الضرر المحتمل، ومن الواضح أنَّ الإقدام على الضرر المحتمل لا يترتب عليه ذم عقلائي وراء نفس الإقدام على ذلك الضرر، وإلزام التسلسل، بخلاف ضرب اليتيم - مثلاً - حيث يترتب عليه ذم عقلائي وراء العقوبة على ذات الفعل وهذا هو بيان قوله فـ^{لارنوك}: «الإقدام على ما يترتب عليه العقوبة بحكم العقل؛ أعني: المعصية، ليس مورداً لذم آخر أو لعقوبة أخرى من العقل والشارع»^(١).

الدليل الثاني: يرتكز على اعتبار وجوب دفع الضرر المحتمل مما قام عليه البناء العقلائي العملي، على حد بنائه على العمل بتصديق خبر الثقة، وهذا

.٣٥٣ المقدسة

(١) لاحظ: النائيني، محمد حسين، أجود التقريرات، تحقيق ونشر مؤسسة صاحب الأمر عج، قم المقدسة، ج: ٢٦.

(١) نهاية الدراسة في شرح الكفاية، مصدر سابق ج ٣. ٢٦٥.

الإطابق العملي لا يرجع إلى التحسين والتقييع؛ للإجماع العقلاني على وجوب دفع الضرر، واختلافهم في مسألة الحسن والقبح العقليين^(١)، وحيثئذٍ يؤول الإلزام إلى الوجوب العقلاني.

ويمكن الإبراد عليه:

أولاً: منافاة الإجماع العقلاني المذكور مع ملاحظة السيرة العقلانية الخارجية، حيث فيها من يتحمل الضرر؛ بل يقطع به، مع ذلك لا يلتزم بدفعه، ولا يقع في معرض الذم العقلاني.

وجواب ذلك: ما تقدم من عدم الدليل على ضرورة دفع كل ضرر قطعي فضلاً عن المحتمل، ومن خصوص لزوم الدفع لعاملين: الأول: كمي؛ والآخر: كيفي، واحتلال النسبة اللزومية في أحدهما هي الموجب لعدم الحكم بوجوب دفع الضرر، والواقع في معرض الذم العقلاني.

ثانياً: ما طرحته المحقق الأصفهاني فتنـ^٢ وحاصله: الإجماع العقلاني وليد المصلحة النوعية في حفظ النظام، ومن الواضح أنَّ الواقع في العقاب المحتمل (الأخروي) «لا يؤدي إلى احتلال النظام وفساد النوع، إذ الأمر المترتب على هذا الإقدام غير مربوط بهذا النظام، بل لو ترتب العقاب لكان في الآخرة»^(٣).

الدليل الثالث: يرتكز على أنَّ لزوم دفع الضرر المحتمل يلازم الطبيعة الإنسانية، حيث فطر كل ذي شعور على الفرار عن الضرر، وحيثئذٍ يؤول الإلزام

(١) لاحظ: كفاية الأصول، مصدر سابق: ٣٥٣ - ٣٥٤.

(٢) نهاية الدراسة في شرح الكفاية، مصدر سابق، ج ٣: ٢٥٦.

إلى الوجوب الفطري^(١).

لا يُقال: إن مجرد كون الشيء فطرياً لا يستلزم الإباح والالتزام بخلاف الحكم العقلي^(٢).

فإنه يُقال: لما كانت حقيقة الوجوب عبارة عن البحث والتحريك على نحو الازمام، والفطرة تستطبن الداعوية والمحركية، جاز عروض الوجوب عليها، بحيث تستند الباعثية إليها استناد المعلول للعلة.

وبعبارة أخرى: كما أن القوى العقلية العملية تدرك الأشياء على نحو تستبطن الباعثية والمحركية نحو الإتيان بالفعل، كذلك القوى الأخرى؛ كالسبعينية والشهوية والفتورية، بلا فرق من هذا الجهة.

ملاحظات ونتائج في ضوء تلك الأدلة والمناقشات

أولاً: ننتهي إلى ما انتهى إليه الحكيم الاصفهاني فتنزل من «أن قاعدة دفع الضرر ليست قاعدة عقلية ولا عقلانية بوجه من الوجه»، نعم كل ذي شعور بالجلة والطبع حيث إنه يحب نفسه يُفرّ عما يؤذيه^(٣).

ثانياً: لا معنى للبحث عن نوع المستند العقلي لوجوب دفع الضرر المحتمل من أنه نظري أو عملي، بعد انتفاء طابع العقلية عنه، وعدم وجданه للمناط العقلي، وهو الانتهاء إلى المدركات العقلية الأولية على تقدير الحكم النظري أو الانتهاء إلى التحسين والتقييع العقليين على تقدير الحكم العملي.

(١) لاحظ: المصدر السابق: ٤١٣.

(٢) بداية المعارف الإلهية في شرح عقائد الإمامية، مصدر سابق، ج ١: ١١.

(٣) نهاية الدراسة في شرح الكفاية، مصدر سابق، ج ٤: ٩١.

ثالثاً: وجوب دفع الضرر المحتمل معلول لاحتمال العقاب، وليس واقعاً في سلسلة معلومات الأحكام المولوية كما ذهب إلى ذلك المحقق النائيني فؤاد عباس^(١) - وقد تقدم - وما ذهب إليه خلط بين وجوب الدفع واستحقاق العقاب، فالثاني مترب على تمامية الحكم من قبل الشارع دون الأول.

رابعاً: وجوب دفع الضرر المحتمل وإن لم يستند إلى لزوم العقلاني، لكن الإقدام عليه قد يبلغ أحياناً مرتبة اختلال النظام وتهديدبقاء النوع، كما في مورد الواقع في الضرر الأخرى نتيجة عدم البحث عن الرؤية الإلهية، فإن الغاء البحث عنها يتراوح عنه انعكاسات سلبية على الإنسان شخصاً ونوعاً، وعلىه: لا يتم كلام المحقق الاصفهاني فؤاد عباس المتقدم عندما نفي استلزم الإقدام على الضرر لاختلال النظام وفساد النوع.

خامساً: على فرض تحقق الإجماع العقلاني يظل مفتراً إلى الدليل على إفادته اليقين المطلوب في تحصيل الرؤية الإلهية، ولمسلم وقوعه تحت القضايا المشهورة بأحد أنواعها^(٢)، فهذا لا يصح له عروض اليقين عليه؛ هذا أولاً، وأما ثانياً: فلا دلالة للإجماع العقلاني على لزوم والإيجاب بنحو استقلالي.

المحور الخامس: دلالة النظرية على ضرورة البحث عن الرؤية الإلهية.
نستعرض تقريبين لبيان دلالة وجوب دفع الضرر المحتمل على لزوم البحث عن رؤية إلهية:

^(١) لاحظ: المنطق، مصدر سابق، ج ٣، ٣٣٥-٣٣٧.

القريب الأول: وهو المتداول في كلمات أكثر المتكلمين وحاصله في مقدمتين:

١- عدم البحث عن الرؤية الإلهية يوجب احتمال الواقع في الضرر الأخرى.

٢- دفع الضرر المحتمل الأخرى واجب.

النتيجة: طلب البحث عن الرؤية الإلهية واجب^(١).

القريب الثاني: بعد التسليم بكبرى وجوب دفع الضرر المحتمل يقال: احتمال الواقع في الضرر ناشئ من تعدد الرؤى الكونية واختلافها، وحيث أنهما أن يلتزم بجميعها أو لا فالأول يوجب الواقع في التناقض؛ لامتناع الجمع بين الرؤية الإلهية والرؤبة المادية، والثاني إنما أن يكون عن طريق الدليل اليقيني أو عن طريق الدليل الظني (التقييد) لا سيل إلى الثاني؛ لبقاء الضرر المحتمل على حاله فالمتعين الأول^(٢).

يشترك التقريبان في جهات عديدة يمكن استنباطها بسهولة، بيد أنَّ المهم هو الوقوف على أهم نقاط الافتراق بينهما وهي التي تمثل في نتيجة كل تقريب؛ فالنتيجة المترتبة على التقريب الأول لا تتجاوز لزوم البحث عن الرؤية الإلهية، بينما نتيجة التقريب الثاني فإنها بالإضافة إلى ذلك، فيها إلزام بضرورة تحصيل الرؤية الإلهية عن طريق اليقين وعدم كفاية الظن، وهذا أحد وجوهه

(١) لاحظ: الباب الحادي عشر، مصدر سابق: ١١، وكذلك: قواعد المرام في علم الكلام، مصدر سابق: ٢٨.

(٢) لاحظ: شرح الأصول الخمسة، مصدر سابق: ٣١.

عدم جواز التقليد في أصول الدين.

ويلاحظ على التقريب الثاني: أن تماميته فرع انحصار منشأ احتمال الواقع في الضرر في الاختلاف المذكور، والمفروض - كما تقدم - تعدد مناشئ احتمال الضرر، وشمولها للمناشئ الأخرى؛ كالخواطر، وحيثئلا محالة من الرجوع إلى التقريب الأول؛ لا طلاقه بالنسبة إلى الثاني.

المحور السادس: إشكالية الورود على النظرية

ثمة إشكاليات عديدة تواجه نظرية دفع الضرر المحتمل تمَّ التعرض إلى بعضها؛ بيد أنَّ أهمها هي معارضتها من قبل قاعدة عقلية تتمتع باليقينية الجزئية لدى أنصارها، وهي «قاعدة قبح العقاب بلا بيان»، تلك المعاشرة انتهت ببعض الباحثين في الجولة الأولى إلى استحکام الإشكالية وبقاء الجواب على قائمة الانتظار^(١).

في مقابل ذلك التوصيف نجد السيد الخوئي فـ^{لَذِكْرِ} وهو أحد أنصار قاعدة قبح العقاب بلا بيان يعترض على توصيف تلك الإشكالية بالمعارضة؛ لتوقيها على أن يكون أحد أطراها ظنناً إما من جهة الصدور وإما من جهة الدلالة، وهذا ما لم يتأتى في الإشكالية المذكورة؛ لقطنية الطرفين معاً^(٢).

وعليه: «لا يعقل المعارضه (التنافي) بين القاعدتين؛ فإنه مستلزم لحكم العقل باستحقاق العقاب وبعدمه في مورد واحد، وهو محال؛ لاستلازمه

(١) راجع: الحكيم، محمد تقى، الأصول العامة للفقه المقارن، دار الأندلس: ٥١٥.

(٢) راجع: الخوئي، أبو القاسم، مصباح الأصول، مصدر سابق، ج: ٢، ٢٨٤.

التناقض المستحيل تتحققه، فلا محالة يكون أحد الدليلين وارداً أو حاكماً على الآخر»^(١).

هنا تبدأ المساعي الدؤوبة من أجل حل تلك الإشكالية - ولا يهمنا توصيفها بالمعارضة وعدتها - كلَّ على طريقته، وقبل استعراض أهم تلك المحاولات من اللازم تقديم الحديث الإجمالي عن أمور ثلاثة:

الأمر الأول: مفاد قبح العقاب بلا بيان

تنص على: أنَّ كلَّ تكليف مالم يقم عليه البيان والعلم يستحيل عليه - على فرض المخالفة - المؤاخذة والعقاب الآخروي، والعلم الواقع عدمه في موضوع القاعدة عبارة عن اليقين أو ما يقوم مقامه - كحجية خبر الثقة - وحيثُنَّ يكون ظرف جريانها هو حالة الاحتمال (الظن والوهم) الذي لم ثبت علميته لا بالطريق العقلي ولا بالطريق الشرعي القطعي، ونتيجتها التأمين العقلي^(٢).

الأمر الثاني: الدليل على قبح العقاب بلا بيان

حاول المحققان الناثيني فلتر^٣ والاصفهاني فلتر^٤ الانتصار للقاعدة من خلال أحد الدليلين:

الدليل الأول: وهو ما ذكر المحقق الناثيني فلتر^٣ وحاصله في مقدمتين:

١- تحريك إرادة العبد فرع الوجود العلمي للبيان (الوصول) لا الوجود الواقعي له.

(١) المصدر السابق: ٢٨٤ (بتصرف في ترتيب العبارة).

(٢) لاحظ: فوائد الأصول، مصدر سابق، ج ٣٦٥، وكذلك: نهاية الدراسة في شرح الكفاية، مصدر سابق، ج ٣: ٨٣ - ٨٥.

٢- الاستحقاق الآخرى فرع تحقق البحث والتحريك.

ينتج عنهم: انتفاء وصول البيان إلى المكلف يستلزم انتفاء التحريك، المستلزم لانتفاء الاستحقاق الأخروي، وهذا عين مؤدى قبح العقاب بلا بيان وإثبات المؤمن العقلى^(١).

الدليل الثاني: وهو ما ذكره المحقق الاصفهاني فـ^{لذك} وحاصله في ثلاثة مقدمات:

١- استحقاق العقوبة الأخروية فرع تحقق الظلم من جانب العبد لله تعالى، وهو قبيح بملأ حكم العقل العملي بالتحسین والتقيیع العقلیین.

٢- ظلم العبد مولاه فرع الخروج عن زى الرقية ورسم العبودية.

٣- الخروج عن العبودية فرع مخالفة ما قامت عليه الحجة دون غيره.

يُنْتَجُ عَنْهَا: انتفاء الحجة يستلزم انتفاء الخروج عن رسم العبودية، المستلزم لانتفاء قبح الظلم، الذي يستلزم انتفاء الاستحقاق بالعقوبة، وهذا نفس مفاد قبح العقاب بلا بيان وإثبات التأمين العقل (١) :

الأمر الثالث: تصوير الاشكالية بين القاعدتين

مقتضى تبعية الحكم للموضوع حدوثاً وبقاءً؛ للسلبية بينهما، يكون حكم العقل بلزوم دفع الضرر المحتمل في طول ثبوت موضوعه - وهو الضرر المحتمل - وتحققه فرع عدم تحصيل المؤمن؛ إذ لو تحقق لتبدل احتمال

(١) فوائد الأصول، مصدر سابق، ج ٣، ٣٦٥.

(١) نهاية الدراسة في شرح الكفاية، مصدر سابق، ج ٤: ٨٤ - ٨٥.

الضرر إلى اليقين بعده، والمفروض ثبوت المؤمن العقلي من ناحية قبح العقاب بلا بيان، والتنتيجـة: انتفاء حكم العقل بلزوم دفع الضرر المحتمل بانتفاء موضوعه عن طريق القاعدة المذكورة، وهذا معنى: ورود القاعدة على النظرية. ووضح تلك الأمور الثلاثة يدفعنا إلى تقديم علاج لتلك الإشكالية، وقبل البدء في ذلك نوافق على تصوير عكس الإشكالية السابقة، بأن تكون نظرية دفع الضرر المحتمل واردة على قاعدة قبح العقاب بلا بيان بدلاً عن كونها مورودة من جهة القاعدة، والوجه في صحة الانعكاس: أنَّ دفع الضرر المحتمل بيان عقلي ينتفي معه عدم البيان الواقع موضوعاً في قبح العقاب بلا بيان.

التصوير الثاني للإشكالية وقع مورد اهتمام الدراسات الأصولية؛ لأنَّه جاء في معرض الدفاع عن قاعدة قبح العقاب بلا بيان (التأمين العقلي) بينما التصوير الأول للإشكالية هو المناسب للدراسة الكلامية، كونه يجيء في معرض الدفاع عن نظرية دفع الضرر المحتمل، وقد أشير إلى التواردين في ذات المصادر المتقدمة عند عرض الإشكالية.

جواب إشكالية التوارد

معالجة إشكالية التصوير الأول تحديداً - ومنها نقف على بعض الأجرأة على التصوير الثاني - يمكن أن يأخذ اتجاهين:

الاتجاه الأول: يقوم على أساس إنكار قاعدة قبح العقاب بلا بيان، كما يذهب إلى ذلك الشهيد الصدر فَلَمْ يَرَ; لاشتمال الدليلين المذكورين من قبل المحققين الناثيني والأصفهاني فَلَمْ يَرَ على المصادرة على المطلوب، ووجданية

شمل حق الطاعة لكل تكليف منكشف ولو كان بدرجة احتمالية^(١).

الاتجاه الثاني: يقوم على أساس الاعتراف بعقلية قبح العقاب بلا بيان التي تأبى التخصيص، وعلاج التنافي بناءً على ذلك - كما يستفاد من كلمات المحقق النائيبي فؤاد^(٢) - يتجلّى في اختلاف مورد كل من قاعدة قبح العقاب بلا بيان ونظرية دفع الضرر المحتمل؛ فإن الأولى تختص بالشبهة البدوية بعد الفحص واليأس عن العثور على البيان، بينما الثانية تختص بالشبهة البدوية قبل الفحص^(٣).

وعليه: يكون التأمين العقلي على العقوبة الأخروية في طول البحث عن البيان؛ لاحراز عدم وصوله إلى الإنسان؛ وبالتالي يبقى دفع الضرر المحتمل باعثاً ومحركاً نحو تحصيل الرؤية الإلهية بلا معارض.

ثانياً: وجوب شكر المنعم

النتيجة المقارنية التي ينتهي إليها الباحث عند دراسة الأبعاد المختلفة لنظرية لزوم شكر المنعم - عرفان الجميل^(٤) - من خلال قراءة النصوص الكلامية وغيرها، عبارة عن تباينها الذاتي بالنحو الذي يستحيل الجمع والتوفيق بينها، ففي الوقت الذي تدرجها المدرسة العدلية ضمن فئة الأحكام العقلية اللزومية^(٥)، نجد المدرسة الأشعرية تخرجها منها إلى فئة الأحكام الشرعية^(٦).

(١) لاحظ: بحوث في علم الأصول مصدر سابق، ج ٥: ٢٨٢٩.

(٢) لاحظ: فوائد الأصول، مصدر سابق، ج ٣: ٦٦٦٧.

(٣) لاحظ: دروس العقاد الإسلامية، مصدر سابق: ٨.

(٤) لاحظ مثلاً: شوارق الكلام في شرح تجريد الاعتقاد، مصدر سابق، ج ٤: ٤٢٩.

(٥) لاحظ مثلاً: الرازى، محمد بن عمر، المحصول في علم أصول الفقه، مؤسسة الرسالة، بيروت، ج ١: ١٣٩.

وفي الوقت الذي يؤكد المحقق الاصفهاني ذلك على أنها «الأصل في وجوب المعرفة»^(١) نجد ثمة من يرجعها إلى نظرية دفع الضرر المحتمل؛ لأنَّ في ترك الشكر ضرر يجب دفعه؛ مما يعني: تفريغ شكر المنعم عن دفع الضرر المحتمل^(٢).

هذه التوطئة الإجمالية هي التي ساهمت في رسم تلك الأبعاد، وتحديدها في أربعة:

البعد الأول: تحديد مفad النظرية

العقد الأول الذي تشتمل عليه النظرية وهو (شكر المنعم) يقال فيه: جاء في كتاب العين أنَّ «الشَّكْرُ هُوَ عِرْفَانُ الْإِحْسَانِ»^(٣) ومثله أيضاً في القاموس المحيط، مع زيادة كلمة ونشره^(٤).

بينما كشف العسكري عن حقيقة الشكر بقوله: « فعل يبني عن تعظيم المنعم لأجل النعمة، سواء أكان نعتاً باللسان أو اعتقاداً أو محبة بالجنان أو عملاً وخدمة بالأركان»^(٥).

(١) نهاية الدراسة في شرح الكفاية، مصدر سابق، ج ٤٩، ٣.

(٢) لاحظ: فرائد الأصول، مصدر سابق، ج ١: ٣٨.

(٣) العين، مصدر سابق، ج ٥: ٢٩٢.

(٤) لاحظ القاموس المحيط، مصدر سابق، ج ٢: ٦٣.

(٥) الفروق اللغوية، مصدر سابق: ٢٠١.

ويخلص الزييدي إلى الأساس الذي يبني عليه الشكر، ويتجلي في خمس قواعده؛ وهي «خضوع الشاكر للمشكور، وجبه له، واعترافه بنعمته، والثناء عليه بها، وألا يستعملها فيما يكره»^(١).

تؤكد تلك المدلولات اللغوية للشكر أنه يتقوم بالمنعم الذي تستند إليه النعمة على نحو الصدور، ومن أهم النصوص الكلامية التفصيلية التي تبين حقيقة النعمة، ما جاء في كلام المحقق الحلي فتاوى حيث قال: «النعمة هي المنفعة الحسنة التي يقصد فاعلها الإحسان إلى المنعم عليه»^(٢).

بعد فراغ المحقق الحلي فتاوى من توضيح القيود الاحترازية في التعريف المذكور للنعمة، وقف على ثلاث قضايا استدلالية تحاول بمجموعها إثبات صدق ماهية النعمة على خلق العالم، وهي:

الأولى: الاستدلال على وجдан خلق العالم للمنفعة؛ وذلك لأنَّ «المنفعة هي اللذة أو ما أدى إليها، وخلق الإنسان حيَا قادرًا مشتهيًّا من أتم المنافع»^(٣).

الثانية: الاستدلال على حسن تلك المنفعة؛ وذلك لانتفاء القبح عنها؛ وامتناع نسبة القبح إلى الفعل الإلهي.

الثالثة: الاستدلال على قصد الإحسان بتلك المنفعة؛ وذلك لأنَّ استحالة رجوع الغرض المترتب على خلق العالم إليه تعالى، يوجب رجوعه إلى غيره،

(١) تاج المرروس من جواهر القاموس، مصدر سابق، ج ٤٩.٧.

(٢) المسالك في أصول الدين، مصدر سابق: ٩٢، وكذلك راجع: شرح الأصول الخمسة، مصدر سابق: ٤٥.٤٢

(٣) المصدر السابق: ٩٢.

«ولا يجوز أن يكون ذلك ضرراً؛ لأنَّ الأضرار الذي لا يستحق قبيح، فتعينَ أنه فعل العالم قصداً للإحسان، فيكون حسناً»^(١).

في ضوء النص الحلي المتقدم نلتزم بأنَّ المنعمية التي تقع في طريق الاستدلال على ضرورة تحصيل الرؤية الإلهية تتوقف على قضيتيْن طوليتين وقعت كل منهما مثاراً للجدل الكلامي العدلِي الأشعري من حيث الرفض والقبول؛ وهما:

- ١- قاعدة التحسين والتقييع العقليين.
- ٢- تعليل الفعل الإلهي بالأغراض.

وعليه: كيف يصح الركون إليها لإثبات ضرورة المعرفة الإلهية بعد العلم بغيرها عن تلك القضيتيْن، التي واحدة منها على الأقل يكون ثبوتها في طول تحصيل الرؤية الإلهية؟

هذا الاستفهام الكيفي يعتبر النواة الأولى لضرورة إعادة النظر حول دعوى اعتبارها من «البديهيات العقلية»^(٢) التي يكفي لحصول التصديق بها إدراك أطرافها والسبة بينها.

أما العقد الثاني (الوجوب) فإنَّ تحديد ماهيته يتبع الدليل الذي يستند إليه لزوم شكر المنعم، فإنَّ كان دليلاً عقلياً فالوجوب عقلي وإلا فلا، كما سبقت الإشارة إليه في النظرية المتقدمة.

(١) المصدر السابق: ٩٢.

(٢) لاحظ: محاضرات في الإلهيات، مصدر سابق: ١٢.

وعليه: تنص نظرية شكر المنعم على إلزام الإنسان الذي يدرك النعمة عليه بالشكر للمنعم من خلال الاعتراف بالنعمة، والثناء عليه عرفاً بالإحسان.

البعد الثاني: دلالة النظرية على وجوب البحث عن الرؤية الإلهية.

نذكر تقريبين لبيان الملازمة بين وجوب شكر المنعم وضرورة البحث عن الرؤية الإلهية:

التقريب الأول: «إن شكر المنعم واجب ، ولا يتم إلا بالمعرفة، أما أنه واجب؛ فلاستحقاق الذم عند العقلاة بتركه.

وأما أنه لا يتم إلا بالمعرفة؛ فلأنَّ الشكر إنما يكون بما يناسب حال المشكور، فهو مسبوق بمعرفته، وإلا لم يكن شكرًا، والباري تعالى منعم فيجب شكره فيجب معرفته»^(١).

التقريب الثاني: عدم تحصيل الرؤية الإلهية يوجب ترك شكر المنعم واحتمال الوقوع في الضرر الآخروي، وهو قبيح والشكر واجب، فطلب المعرفة واجب؛ لتوقف الشكر عليه. الجهة المهمة التي بها يفترق كل تقريب عن الآخر تمثل في الملائكة الذي يترشح عنهم إلزام العقل، فالأول ناشئ عن حكم العقل بقبح تضييع حق المنعم، والثاني ناشئ عن حكمه بلزوم دفع الضرر المحتمل، وهذه الجهة هي التي تحدد هوية وجوب شكر المنعم من حيث الاستقلالية وعدمهها.

(١) النافع يوم الحشر، مصدر سابق: ١٢-١١.

البعد الثالث: دليل النظرية

نستعرض ثلاثة نصوص تكشف عن ملاك اللزوم الواقع محمولاً في قضية «شكر المنعم واجب» وهي:

النص الأول: يستفاد منه كون الوجوب فطرياً، حيث جاء فيه: «الإنسان مفظور على البحث عن صاحب النعمة حينما تصله النعمة، ومفظور على أن يشكر المنعم على أنعامه.

من هنا فإن علماء الكلام (علماء العقائد) يتطرقون في بحوثهم الأولية لهذا العلم إلى وجوب شكر المنعم؛ باعتباره أمراً فطرياً وعلقياً دافعاً إلى معرفة الله سبحانه^(١).

النص الثاني: يستفاد منه كون الوجوب عقلياً، حيث جاء فيه: «العقلاء بأسرهم يجزمون بوجوب شكر المنعم، وإذا كان وجوب الشكر معلوماً بالعقل، مع أنَّ العقل لا يدرك التكاليف الشرعية وجب القول بكونها ليست شكرأً»^(٢). ومثله قول العلامة قاسم^(٣): «شكر المنعم واجب عقلاً، والضرورة قاضية به»^(٤).

النص الثالث: يستفاد منه كون الوجوب شرعاً، حيث جاء فيه: «مذهب أصحابنا وأهل السنة أن شكر المنعم واجب سمعاً، لاعقلاً، خلافاً للمعتزلة في الوجوب العقلي»^(٥).

(١) الأمثل في تفسير كتاب الله المترتب، مصدر سابق، ج: ١، ٣٦، وكذلك لاحظ: ج: ١٤، ٣١.

(٢) كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، مصدر سابق: ج: ٤٠٩، ٤١٠.

(٣) الحلي، الحسن بن يوسف، مبادئ الوصول إلى علم الأصول، مكتب الاعلام الإسلامي: ٨٧.

(٤) الآمدي، علي بن محمد، الأحكام في أصول الأحكام، مؤسسة التور، ج: ١، ٨٧، وكذلك راجع: المحصول في علم أصول الفقه، مصدر سابق، ج: ١٤٧.

إذا تجاوزنا فكرة الوجوب الجبلي الفطري؛ لعدم إدراكه والطريق إليه، للوقوف على رأي أهم تيارين في الساحة الكلامية، وذلك من خلال متابعة مجموعة أخرى من النصوص تمكناً من تحديد مرجعية كلّ من الوجوب العقلي العدلية والوجوب السمعي الأشعري.

أما الوجوب العقلي فإنه يرجع إلى أحد ملاكين يتمتع كل منها إلى الأحكام العقلية العملية (الأنبغائية) بالتحسين والتقييم العقليين.

الملاك الأول: عقلية قبح الظلم وحسن العدل

وتقرّيب ذلك: «شكر المنعم من أظهر مصاديق العدل، فيجب الشكر؛ لأنّه عدل من العبد لمولاه، وترك شكره من ظلم العبد لمولاه، فشكر المنعم عليه لمن أنعم عليه عدل منه إليه فيجب عقلاً، وترك شكره ظلم منه إليه فيحرم عقلاً»^(١).

الملاك الثاني: عقلية وجوب دفع الضرر المحتمل

وتقرّيب ذلك: أنّ في ترك الشكر احتمال استحقاق العقاب الآخرمي المستلزم للوقوع في الضرر المحتمل الواجب دفعه بحكم العقل.

جمع الشيخ البهاني ~~فلا ينكر~~ الملاكين المذكورين في قوله: «وجوب شكر المنعم عقلي؛ لأنّ العقاب أو زوال النعمة بتركه وهو الفائدة أو استحقاق المدح ...»^(٢).

(١) آل الشيخ راضي، محمد طاهر، بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، مطبعة ستاره، ج: ٦، ٢٤٣.

(٢) البهاني، محمد بن الحسين، زينة الأصول، مطبعة زيتون: ٦٧.

هذا السياق العقلي لوجوب شكر المنعم بالإمكان مواجهته بمجموعة من الاعتراضات التي تفضي إلى تجريده من تلك الصبغة العقلية؛ إذ أنّ جعل شكر المنعم صغرى لكبرى قبح الظلم وحسن العدل يتوقف على التصديق بشبهة الحق في رتبة سابقة؛ لتوقف صدق الظلم (سلب ذي الحق حقه) عليه، وهذا الحق إنما يكون باعتباره الأداء عندما يتصف بالوجود الواقعي دون الاحتمالي أولاً، ويصدر من باب الاحسان دون المنة ثانياً، والتلبس به على نحو الاختيار دون القسر ثالثاً، ومن الواضح يصعب إحراز ذلك كله قبل تحصيل الرؤية الإلهية والتصديق بها.

والحاصل من ذلك: ترك الشكر لا يستلزم صدق عنوان الظلم؛ لعدم تحقق سلب الحق المأخذ في حقيقة الظلم، وهذا هو وجه الفرق بين عدم شكر المنعم والتعدي على مال اليتيم ظلماً، فالثاني واجد للسلب دون الأول.

وأما رجوع وجوب شكر المنعم إلى حكم العقل بوجوب دفع الضرر المحتمل، فلاحظ عليه:

أولاً: إنكار عقلية وعقلانية وجوب دفع الضرر المحتمل، كما تقدم سابقاً.

ثانياً: الرجوع المذكور يؤول إلى الغاء الوجوب العقلي الاستقلالي، واعتبار وجوب شكر المنعم وجوباً غيرياً لتحصيل الأمن من العقاب الأخرى، وهذا مخالف لظاهر كلمات المتكلمين في جعله وجوباً قائماً بذاته يغاير الوجوب العقلي لدفع الضرر المحتمل.

وفي ضوء ذلك قال بعضهم: «إنَّ الوجه الثاني - شكر المنعم - لا يرجع إلى

الوجه الأول - دفع الضرر - بل هو وجه آخر؛ لأنَّ ملاك الحكم في الثاني هو ملاحظة حق المولى فيمنع العقل عن تضييع حقه بترك شكره، ويحكم بوجوب شكره، بخلاف الوجه الأول، فإنَّ ملاك الحكم فيه هو ملاحظة جانب العبد لثلا يقع في الضرر والتلهك بسبب المعرفة^(١).

ثالثاً: حكم العقل بدفع الضرر الأخرى نتيجة ترك الشكر فرع احتماله، ولا طريق إلى ذلك إلا من خلال أحد المناسن الثلاثة الآنف ذكرها - وهي: إما الخواطر، وإما البشر، وإما الإله، وعلى فرض تحقق أحدهما في المقام، يمكن الغاء احتمال الواقع في حالة القطع بعدم وجوب شكر المنعم عقلاً، والاكفاء بالحسن العقلي للشكر.

وأما (الوجوب الشرعي) لقد استدلَّ عليه أقطاب الاتجاه الأشعري بدليلين:

الدليل الأول: التمسك بالنص في قوله تعالى: «وَمَا كُنَّا مُعذِّبِينَ حَتَّىٰ تَبَثَّ رَسُولًا»^(٢) بتقرير: «إنَّ الوجوب لا تقرر ماهيته إلا بترتيب العقاب على الترك، ولا عقاب قبل الشع بحكم هذه الآية، فوجب ألا يتحقق الوجوب قبل الشرع»^(٣) وسبق مناقشة هذا الدليل، فلاحظ^(٤).

الدليل الثاني: وهو العمدة في كلماتهم؛ كونه يعتمد المنهج العقلي طريراً لنفي الوجوب العقلي وإثبات الوجوب السمعي للزوم شكر المنعم، وحاصله

(١) بداية المعارف الإلهية في شرح عقائد الإمامية، مصدر سابق، ج ١: ١٠.

(٢) الاسراء: ١٥.

(٣) التفسير الكبير، مصدر سابق، ج ٧: ٣١٢.

(٤) راجع: البحث الثاني من الفصل الرابع.

في ثلات قضايا شرطية منفصلة دائرة بين النفي والإثبات؛ هي:
القضية الأولى: العقل يوجب الشكر إما لفائدة أولاً، والثاني محال؛ للعبثية
 والسفه، فيتعين الأولى.

القضية الثانية: الفائدة المترتبة على وجوب الشكر إما ترجع إلى المعبد
 (المشكور) أولاً والأول محال؛ للاستغاء الذاتي والتزه عن الاحتياج، فيتعين
 الثاني.

القضية الثالثة: الفائدة الراجعة إلى العبد إما في الدنيا أو لا، والأول غير
 معقول؛ للمشقة المترتب على النظر والمعرفة والشكر، والحرمان من الشهوات
 واللذائف، والثاني منتفى؛ لأنَّ الثواب من باب التفضل، ومعرفته فرع إخباره عن
 طريق السمع، فما لم يخبر عنه لا يعلم بالثواب على الشكر^(١).

تابع الاتجاه الأشعري محاولة استحکام دليله العقلي لنفي اللزوم العقلي من
 خلال تصديه لأهم المحتملات التي يمكن أن تواجه هذه القضايا الثلاثية،
 وكلَّ ذلك جاء ضمن لغة المعارضة للدليل المذكور، التي حملت الاعتراضات
 التالية:

١- إبطال العقل لوجوب شكر المنع يتنافي مع الإجماع العقلاطي على
 ضرورة شكر المنع.

(١) راجع المصادر التالية: المحصول في علم أصوله لفقه، مصدر سابق، ج ١: ١٤٧، وكذلك: النزال،
 محمد بن محمد، المستصفى في علم الأصول، دار الكتب العلمية، بيروت: ٤٩، وكذلك: الأحكام في
 أصول الأحكام، مصدر سابق، ج ١: ٨٧.

٢- لابدية رجوع حكم العقل إلى الفائدة، لنفي القبح، يتنافى مع إنكار القبح المقللي.

٣- تلك الفائدة إما واجبة أولاً، وعلى الأول، وجوبها إما لفائدة أو لا، فيلزم التسلسل.

٤- الفائدة في الشكر قائمة في نفس الشكر على نحو المطلوب النفسي أو في تحصيل الأمان من العقاب على نحو المطلوب الغيري، وحيثئذٍ أمكن تصوير الفائدة.

ـ امتناع الاجبار العقلي يستلزم امتناع الاجبار الشرعي؛ للملازمة بينهما.
ثمة تفاوت يسير بين تصدی الغزالی لبعض تلك الاعتراضات، وتصدی
الآمدي لها، فالاول - مثلاً - حاول الجواب عن الاجمام العقلائي على ضرورة
شكراً المنعم - الاعتراض الأول - بأنه يستند إلى الفطرة دون العقل^(١)، بينما
الثاني اكتفى بالقول: «لا نسلم أنَّ العلم الضروري بما ذكروه عقلاً، إذ هو
دعوى محل التزاع»^(٢).

وإن اشتراك في الذهاب إلى أن ذلك قياس مع الفارق؛ لأن حكم العقل بضرورة الشكر يكون «بالنسبة إلى من ينتفع بالشكر ويضرر بعده، أما بالنسبة إلى الله تعالى مع استحالة ذلك في حقه، فلا»^(٣).

(٤٩) المستصفى في علم الأصول، مصدر سابق:

^(٢) الأحكام في أصول الأحكام، مصدر سابق، ج ١: ٨٩.

(٣) المصادر، السنة: ٨٩

حاول الرازى الانقلاب على نظرية لزوم شكر المنعم من خلال الذهاب إلى أنَّ الشكر يلزم منه الوقوع في الفصر المحتلم؛ وذلك لوجوه أربعة: «أحدها: أنَّ الشاكر ملك المشكور، فإن قدامه على تصرف الشكر بغير إذنه تصرف في ملك الغير بغير إذنه من غير ضرورة، وهذا لا يجوز. وثانيها: أنَّ العبد إذا حاول مجازاة المولى على إنعامه عليه استحق التأديب والاشغال بالشكراش اشتغال المجازاة، فوجب ألا يجوز. وثالثها: أنَّ من أعطاه الملك العظيم كسرة من الخبز أو قطرة من الماء، فاشتعل المنعم عليه في المحافل العظيمة بذكر تلك النعمة وشكراها، واستحق التأديب، وكل نعم الدنيا بالقياس إلى خزانة الله تعالى أقل من تلك الكسرة بالقياس إلى خزانة ذلك الملك، فلعلَّ الشاكر يستحق العقاب بسبب شكره. ورابعها: لعله لا يهتدي إلى الشكر اللائق، فيأتي بغير اللائق فيستحق العقاب»^(١).

رغم المحاولات التي تمسك بها الأشعريون للذب عن تلك الاعتراضات الخمسة، يبقى بعضها صامداً أمامها، وفي طليعتها الاعتراض الخامس وهو التلازم بين امتناع الإيجاب العقلي وامتناع الإيجاب الشرعي، وقد عرضنا ذلك في بداية المبحث الثاني من الفصل الرابع.

النتيجة التي ننتهي إليها عبارة عن عدم ثبوت حكم العقل بلزوم شكر المنعم؛ لخروجه عن دائرة الأحكام العقلية العملية بالتحسين والتقييع العقليين؛

(١) المحسن في علم أصول الفقه، مصدر سابق، ج ١: ١٥٠.

كونه ملاك الوجوب العقلي العملي، وكذلك عدم ثبوت الوجوب الشرعي له؛ لا متناعه عند امتناع الوجوب العقلي، وانفاء الباعثية والمحركية عنه يوجب اسلامه عن روح الحكم وحقيقة.

البعد الرابع: بعض الاشكالات العامة على النظرية.

أهم اعتراض يواجه نظرية شكر المنعم على فرض تمايئتها حاصله: مقتضى تبعية الحكم للموضوع، يكون التمسك بحكم العقل بلزوم شكر المنعم فرع ثبوته في رتبة سابقة، وهذا غير متحقق؛ حيث يُراد من النظرية إثبات ضرورة البحث عن الرؤية الإلهية قبل حصول التصديق بها.

وأجاب البعض: بكفاية الوجود الاحتمالي للمنعم دون الوجود العلمي له؛ لا شراكهما في حكم العقل بقبح تضييع حق المنعم بلا فرق بين الصورتين^(١). ويلاحظ عليه: مرجع القبح بتضييع حق المنعم على تقدير وجوده، إما إلى الظلم وإما إلى الاستهجان العقلاني والوقوع في معرض الذم، وكلاهما ليس ثابتاً في صورة الاحتمال.

والصحيح أن يقال: الحكم العقلي المذكور فرع التصديق بانتهاء النعمة إلى المنعم، لانتهاء كل معلول إلى علته التامة، والتصديق المذكور على نحو الهلية البسيطة (أصل ثبوت المنعمية) دون الهلية المركبة وهي كون المنعم هو الله تعالى أو غيره، وعليه: حكم العقل بضرورة البحث لمعرفة وتشخيص المنعم دون إثباته المتحقق في رتبة سابقة بـ ملاك العلية.

(١) لاحظ: آل راضي، محمد هادي، المنهاج (مجلة) العدد: ٥١، صفحة: ١٢

الفصل السادس

مناهج التصديق بالرؤى الإلهية

يشتمل على مبحثين:

المبحث الأول: مدخل إلى دراسة المنهج التصدقي

المبحث الثاني: نماذج من المناهج التصديقية : عرض وتحليل



وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی

المبحث الأول : مدخل إلى دراسة المنهج التصديقي

كل علم يرجع إلى مجموعة مسائل مختلفة تلتقي جميعاً في محور واحد جامع لموضوعات تلك المسائل، يُعرف في الاصطلاح المنطقي بـ(الموضوع) الذي يمكن أن يكون طریقاً إلى تمایز العلوم^(١).

تلك المسائل المتنوعة التي بها تتشكل هوية العلم وماهيته تحتكم إلى مرجمية علمية بنائية تكون نسبتها إلى عموم القضايا التصديقية للعلم نسبة التوليد والابناد؛ بحيث يتراوح الاعتقاد بها من تلك المرجمية البنائية التي نطلق عليها بـ(المنهج) «curriculum».

هذه المرجمية التأسيسية ذات الطابع التوليدي، والدخيلة في تكوين المدلول الاصطلاحي للمنهج ترفض تسطيحها إلى اعتبار المنهج «مجرد طريقة يعتمدتها الباحث في دراسة مسائله وقضاياها، أفكاره ونظرياته»^(٢).

ليس ذلك الاختزال السطحي في المكون الصوري (الطريقة والهيئة) إلا نتيجة غلبة المعنى اللغوي للمنهج - الطريق الواضح^(٣) - على المكون المادي (المبادئ والقواعد) وإلا فالطريقة البحثية أو الأسلوب الدراسي لا يمكنهما أن يعكسا سبيبة التصديق بالقضايا التي تبني عليها مسائل العلم.

(١) لاحظ: الحلي، حسن بن يوسف، الجوهر الضييد، انتشارات بيدار: ٢١٢.

(٢) خلاصة علم الكلام، مصدر سابق: ١٧.

(٣) لاحظ: الصحاح، مصدر سابق، ج ١: ٣٤٦ وكذلك: القاموس المحيط، مصدر سابق، ج ١: ٢١٠.

فعلى سبيل المثال: طريقة الفطرة نحو البحث والتصديق بالرؤى الإلهية؛ كما يحكيه قوله تعالى: ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلَّذِينَ حَيْنَا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَّرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ﴾^(١) لا توجب الارتجاء إلى المرجعية البنائية المستجムعة للمكتوبين المادي والصوري معاً، بخلاف المنهجية العقلية والنقلية والتجريبية، التي تقوم على المبادئ المحددة والتأليف الواضح، كما أن اختصاص الرؤى العرفانية بالتفسير الحقيقي والظلي للوجود وال موجودات لا يكسبها عنوان المرجعية الأساسية؛ لذات السبب المقدم.

ثمة مفارقة أخرى ينبغي التأكيد عليها؛ للاحتراز عن الوقوع في الخلط الحكمي والتقييمي، وهي الفرق بين المنهج بوصفه مرجعية أساسية، والمدرسة بوصفها ناجٍ تطبيقيٍ ورؤوية خاصة حول تلك المرجعية البنائية؛ فاشتراك المدرسة الحديثة ذات الطابع النقلاني الصرف مع المدرسة الكلامية ذات الطابع التلفيقي بين العقل والنقل في المنهج النقلاني لا يعني: وحدتهما في حدود مشخصات وضوابط تلك المرجعية النقلية؛ لوضوح الاختلاف على مستوى رسم حدود مساحة المنهج النقلاني في تحصيل الرؤى الإلهية، وكذلك على صعيد تحديد مقدار الخصائص الذاتية تارةً والموضوعية أخرى التي تؤهل النقل للاعتماد عليه، وغيرها كما سيتضح لاحقاً.

في ضوء ذلك: ندرك ضرورة قراءة تلك المرجعية البنائية (المنهج) بجميع تفاصيلها ومكوناتها الوجودية بمعزل عن المدرسة التي تحمل دعوى الاتمام

إليها؛ للتمايز بين التوظيف المدرسي والمنهج التأسيسي.

المقومات الدخيلة في تكوين المنهج

المرتكزات الدخيلة في تكوين المنهج باعتباره مرجعية بنائية تساهمن في خلق رؤية تصديقية بمسائل العلم عبارة عن ثلاثة مقومات، يفضي الاخالل بأحدتها إلى تجرييد المنهج عن الواقع المرجعي البنائي العلمي، وتغريمه عن هويته التصديقية الشمولية، وتلك المقومات هي:

الأول: المكون المادي الصوري.

الثاني: التوالد الذاتي.

الثالث: التوالد الغيري.

أما الأول (المكون المادي الصوري) فالمراد به: وجдан المنهج للمبادئ والقواعد والهيئات الاستدلالية التي توجب عروض التصديق على القضية العلمية، على نحو يمكن محاكمتها والتدليل على مجموعها بالنفي أو الإثبات.

وأما الثاني (التوالد الذاتي) فالمراد به: سبيبة المرجعية البنائية لحصول التصديق لذات الإنسان - من حيث إنه كاسب - بتلك القضايا العلمية؛ أي: أن يكون توكل الاعتقاد الذاتي معلولاً لتلك المرجعية البنائية، والمنهج التأسيسي.

وأما الثالث (التوالد الغيري) فالمراد به: طريقة المرجعية البنائية لإثبات تلك القضايا العلمية للغير من حيث إنه مكتب.

وهذا يعني: وجود حيثيتين للإنسان: الأولى: كونه كاسباً يهدف إلى تحصيل التصديق لذاته من دون ملاحظة الغير، سواء كان واجداً للتصديق أولاً، وذلك

بالاستناد إلى المرجعية العليا، والثانية: كونه مكتسباً يهدف إلى تحصيل التصديق عن طريق إثبات الغير له.

يتضح الفرق بين الحيثيتين عند المقارنة بين هليتين: الأولى: هل يمكن المنهج التقلي من اتصالي إلى مرتبة التصديق؟ والثانية: هل يمكن المنهج التقلي من إثبات (ما وصلت إليه) لغيري على تقدير التسليم به؟ إنَّ وحدة الجواب بنعم في كلا الاستفهامين يكشف عن وجдан المرجعية البنائية للمقومات الداخلية لتكون المنهج المترشحة عن تلك المواد والهيئات، وصيروته ذات هوية تصديقية تشمل الوصول (التوالد الذاتي) والاتصال (التوالد الغيري).

فالمنهج وفق هذه الرؤية يجب أن يكون ذات مرجعية بنائية لنا، ويستطيع الغير اخضاعه للمحاكمة والتقييم الذي يؤدي إلى إثباته أو نفيه، وتحقق هذا فرع ارتکازها (المرجعية) على مبادئ وهیئات محددة المعالم، وأماماً في حالة العجز عن وقوعه طریقاً لتحقيق التوالد الغيري، فهو يكشف عن فقدانه للمكونين الداخلين المادي والصوري، وبالتالي انسلاخه عن حقيقة المرجعية البنائية الشمولية.

هذه المحاولة الجادة والمتأنية في قراءة واستيعاب مقوله «المنهج التصديفي» لا تسعى إلى الانتهاء إلى عبارة «لا مشاحة في الاصطلاح» بقدر ما تحاول الوقوف على الخلط بين الطريقة اللاوضحة أحياناً والمنهج الذي يجب أن تكون معالمه محددة، ويمكنه تأسيس رؤية إلهية تنتجه عنها رؤية

أيديولوجية، وهذا يتطلب تقديم ما يصلح أن يكون داعماً لهذه المحاولة.

الفطرة والكشف ودعوى المنهجية

بالإمكان في ضوء تلك المعطيات تسجيل التحفظ على توصيف كل من الفطرة والكشف بالمنهج التصدقي، واعتبارهما مرجعية بنائية ذات مكونات ماذية صورية للتصديق بالرؤية الإلهية، وأمامرة ذلك التحفظ تتجلّى في فقدانهما لتلك المقومات الثلاثية التي يرتكز عليها المنهج.

أما فقدان الفطرة^{*} لتلك المقومات فإنه يرجع إلى طبيعة الخصوصيات الذاتية للأمور الفطرية^(١)؛ وهي:

- ١- العمومية والشمولية
- ٢- الثبات والرسوخ
- ٣- عدم الاكتساب
- ٤- عدم قبول التعليل

تلك الخصوصيات جمِيعاً يمكن ملاحظتها في قضية «الإنسان باحث عن الكمال» حيث إنها أولاً: لا تختص بفرد دون آخر، وهذا هو جانب العمومية، وثانياً: يمتنع زوالها؛ لملازمتها للطبيعة الإنسانية، وهذا هو جانب ثباتها، وثالثاً: ليس طريق تحصيلها النظر والفكر، وهذا هو جانب عدم كسبيتها، وأخيراً: لا تقع في جواب لم العلية، وهذا هو جانب عدم قبولها للتعليق.

وقد هذه الخصوصيات الذاتية تستوعب أنَّ الفطرة تمثل بعداً داخلياً، وحالة تكوينية تلازم الخلقة والنوعية الإنسانية الخارجة عن الاختيار، وليس خاضعة

* الفطرة في اللغة هي «الخلقة» راجع: الصاحب، مصدر سابق، ج ٢: ٧٨١.

(١) راجع في ذلك: الله خالق الكون، مصدر سابق: ١٣٧، وكذلك: دروس في العقيدة الإسلامية، مصدر سابق، ج ١: ٣٥.

- بما هي - لمبادئ تصديقية وطرق استدلالية صالحة لأن تكون في معرض المحاكمة الدائرة بين النفي والاثبات، كما أنها لا تتجاوز الاحساس الذاتي الشخصي الذي يتحقق عند ارتفاع المانع وجود الشرط، وبالتالي فقد التوالي الغيري؛ ولذا لم نجد من اعتبر الغريزه وهي تلتقي مع الفطرة في البعد الداخلي التكويوني منهجاً يسمى بـ«المنهج الغرائزى»^(١).

إن العامل الذي دفع إلى توصيف الفطرة أو الوجدان بالمنهج (المرجعية البنائية) هو إشارة النصوص النقلية بصنفيها القرآني والحديثي إلى اعتبار الرؤية الإلهية التوحيدية من الأمور الفطرية التي صبغ عليها الإنسان؛ كما قال تعالى: «صِبْغَةُ اللَّهِ وَمَنْ أَخْسَنَ مِنَ اللَّهِ صِبْغَةً وَتَخْنُ لَهُ غَايْدُونَ»^(٢) حيث تظافرت النصوص الروائية في تفسيرها بـ«التوحيد»^(٣).

هذه الإشارة النقلية وحدها لا تكفي للاتجاه إلى اعتبار الفطرة والوجدان منهجاً يقوم على التصديق بمجموعة من المبادئ والطرق المحددة يكون الغرض منها تأسيس رؤية اعتقادية، وهذا ما كنا نعنيه من كلمة «المرجعية البنائية» خصوصاً إذا قلنا: إن الفطرية في الآية القرآنية «بمعنى البداهة»^(٤) وتعني وفق لغة المنطق «أن الحد الأوسط لا يغيب عن الذهن لدى تصور

^(١) الغريزة هي «الطبيعة والقريحة، والجمع غرائز» راجع: مجمع البحرين، مصدر سابق، ج ٣، ٣٠٤.
^(٢) البقرة: ١٢٨.

^(٣) لاحظ: أصول الكافي، مصدر سابق، ج ٢: ١٢.

^(٤) الحازمي، كاظم الحسيني، أصول الدين، مطبعة شريعت: ١٧.

الأصغر والأكبر، فتعتبر التبيحة بدبيهية^(١)، ويصطلح على ذلك بـ«الفطريات التي قياساتها معها»^(٢).

يؤكد هذه الفطريات العقلية وقوع ثلات قضايا أولية في طريق الاستدلال العقلي على بعض جوانب الرؤى الإلهية وفق بيان الإمام الخميني فَلَكَ عند تناوله فطريات المعارف الدينية، والقضايا هي:

الأولى: فطريه الانجذاب نحو الكمال

الثانية: فطريه النفور من النقص

الثالثة: فطريه حب الراحة

ودلالة كل من الانجذاب والنفور على فطريه التوحيد هي أن «الفطرة لابد وأن توجه إلى الواحد الأحد؛ لأنَّ كلَّ كثير ومركب ناقص، ولا تكون الكثرة دون محدودية، والمحدودية نقص، وكل نقص مرغوب عنه من جانب الفطرة، وليس بمرغوب فيه»^(٣)، واستناداً إلى هذا التحليل البرهاني الوجданى يتوجه الإمام الخميني فَلَكَ إلى تعميم دلالة تلك القضيتين باتجاه إثبات «أنَّ استجسام الله (الهوية المطلقة) لجميع الكمالات، وخلو ذاته المقدسة من كل نقص، قد ثبت بالفطرة أيضاً»^(٤)، وأما القضية الثالثة فهي تتوسط في إثبات

(١) المصدر السابق: ١٧.

(٢) راجع: المظفر، المنطق، مصدر سابق، ج ٣٢٢، ٣٢٢.

(٣) الخميني، روح الله، الأربعون حديثاً، مؤسسة تنظيم ونشر تراث الإمام الخميني: ٢١١-٢١٢.

(٤) المصدر السابق: ٢١٢.

فطريّة المعاد (يُوم القيمة) ^(١).

بناء على ذلك: ينبغي التمييز بين المواد (المبادئ) الفطريّة التي تزلف الهيئة الاستدلاليّة للمنهج العقلي، وبين تبني فكرة تسمى بـ «المنهج الفطري» واعتباره مرجعية بنائية قائمة بذاتها في عرض المناهج الأخرى؛ كالتجريبي والعقلي ونحوهما.

كل ذلك يؤكد على ضرورة أن يكون تشخيص المنهج والتوصيف بالمرجعية يعتمد على وجданه للمكوّنات الأساسية الدخيلة في تحديد هويته العلمية، وبالخصوص المكوّنين المادي والصوري، وبعيداً عن النتائج التي تنتهي إليها هذه المدرسة أو تلك؛ لتبعيتها إليه، وتقدمها عليها بالرتبة المعرفية، وهذا يساوق القول: بالتمايز بين التوظيف المدرسي والمنهج التأسيسي. وأما ما يرتبط بالكشف والشهود ^{*} وتصنيفهم بالمنهج، فهذا يتطلب الاستعراض الإجمالي للتحولات المعرفية لما يسميه أصحاب العرفان بـ «مبادئ علم العرفان» التي فرضت وجودها العناوين؛ باعتبارها جزءاً متمماً لاكتمال هوية العلم الذي ينحل إلى موضوع وسائل ومبادئ ^(١).

(١) لاحظ: المصدر السابق: ٢١٣ - ٢١٢.

* المشاهدة لدى العرقاء هي «رؤية الأشياء بدلائل التوحيد، وتكون أيضاً رؤية الحق في الأشياء، وتكون أيضاً حقيقة اليقين وهي تتلو المكاشفة». والمكاشفة هي «تحقيق الأمانة بالفهم، وتحقيق زيادة الحال، وتحقيق التي تعطيها المحاضرة» والمحاضرة هي «حضور القلب بتوارث البرهان ... في وقت التخلّي، وهو اختبار الخلوة والإعراض عن كل ما يشغل عن الحق ...» راجع كل ذلك: ابن عربي، محمد بن علي، الفتوحات المكية، طبعة بيروت، ج: ٢، ١٣٢ (بنصر).

(١) لاحظ: الجوهر النضيد، مصدر سابق: ٢١٢.

ثمة نصوص عرفانية كثيرة تحرك بعضها نحو الاقرار بالأزمة الحقيقة بالغموض الذي يكتنف تلك المبادئ العرفانية (التصديقية) من حيث الكشف عن ماهيتها وتحديد معالمها، الأمر الذي جعل بعض أصحاب العرفان يتوجه إلى القول: «لا بأس بأن يجعل العلوم الفكرية المبتنية على القواعد المنطقية من جملة موازين الأمور الكشفية، ونقول: إنَّ وزان العلوم النظرية بالقياس إلى المعارف الذوقية، كوزان العلم الآلي المنطقي بالقياس إلى العلوم النظرية»^(١).

للمض ذلك الغموض في نوعية الأوجبة التي يقدمها (صائنان الدين تركه) عن أهم استفهام مفصلي يهدد البنية التحتية لـ«علم العرفان» وذلك عند السؤال عن الميزان الذي تعتمده المكافحة والمشاهدة في بناء رؤيتها الكوتية، حيث بعدهما كان الجواب الأول عبارة عن «أنَّ الأمور الكشفية طورها فوق طور العقل، وأنَّها لا تدخل تحت حكم ميزان»^(٢) جاء نص التمهيد كالتالي:

«قد ثبت عند المحققين من أهل الكشف أنَّ له بحسب كلَّ شخص ووقت ومرتبة ميزاناً يناسبه؛ ولذلك تجدهم يظهرون لشخص من تلك الحقائق ما يخفون عن آخر، ويختفون عنه في وقت ما يظهرون له في وقت آخر، ولو لا ذلك ما يمكن الإنسان من التفرقة بين الإلقاء الصحيح الإلهي وبين التسويل الفاسد الشيطاني»^(٣).

(١) التمهيد في شرح قواعد التوحيد، مصدر سابق: ٨٢

(٢) المصدر السابق: ٨٠

(٣) المصدر السابق: ٨١

نجد وضوحاً نسبياً لهذا الابهام في مقطع يشرح طريق استعلام المبادئ العرفانية، من خلال وجهين:

«إما بظهور آثارها في العالم، ومشاهدة العارف تلك الآثار والأحكام حسأً وعقلأً أو حدساً وكشفاً، وتعلمه منها، وهو منزلة البينة في العلوم الرسمية، وإما بأخذها عن صاحب كشف أعلى وأتم منه، كالكمل من الأنبياء والأولياء، وذلك بمنزلة المبين في العلم الأعلى»^(١).

وقفات في ضوء تلك المدخلات

أولاً: العبر للاقتصار على نصوص التمهيد دون الاستشهاد بالنصوص السابقة عليه، يتمحور في استكمال الرؤية حول تلك المبادئ العرفانية في فكر صانن الدين، ومحاولاته التصالحية بين طريق أهل التصفيّة (العرفاء) وأهل النظر (العقليون) وهي محاولة تدرج ضمن دائرة عقلنة المسار العرفاني ولو بمقدار نتائجه، دون المساس باستقلاليته كعلم ذات سيادة قائم بذاته.

هذه العقلنة التي كشفت عن طبيعة التحول في أزمة العلاقة بين العقل والباطن، والاستدلال والمشاهدة نشاهدناها بوضوح في علاج الاتهامات المتبادلة بين الفريقين في أكثر من موطن^(٢).

ثانياً: ينتهي الشيخ الأكبر ابن عربي إلى حصر طريق العلم الصحيح في القذف النوراني الإلهي، ونفيه لمن لا مكافحة ومشاهدة له^(٣)، ليكشف

(١) المصدر السابق: ٧٩

(٢) لاحظ: المصدر السابق: ٥٥٣

(٣) لاحظ: الفتوحات المكية، مصدر سابق، ج ١: ٢١٨

القيصري علّة ذلك بقوله: «لأنَّ المفكرة قوة جسمانية يتصرف فيها الوهم تارة والعقل أخرى، فهي محل ولايتهما، والوهم ينazuع العقل، والعقل لانغماس آلة في المادة الظلمانية لا يقدر على إدراك الشيء إدراكاً تاماً»^(١).

وعليه: إذا كان طريق العرفان يقوم على أساس التصفية والقذف النوراني، فهو على وزان الطريق الفطري من حيث إنهما بعدان داخليان، يفترق الثاني عن الأول في تأصله وملازمته للوجود الإنساني، ويختص الثاني بأهل الصفة من أهل الله، والكميل من الخلق، ويفتقر إلى مجموعة من تحقق الشرانط ورفع العلاقة للوصول إلى تلك المنازل والمقامات والمراتب كل بحسب استعداده، ومن الواضح أنَّ جميع ذلك لا يصح للكشف والشهود اعتبارهما منهجاً.

ثالثاً: ينشأ التحفظ من ادراج المكاشفة والمشاهدة في دائرة المناهج البنائية من فقدانهما للمكونات الثلاثة المتقدمة، وتحديداً المبادئ التصديقية التي حاولت الفحص عنها - خلال دراستي للعرفان النظري - ولم أجدها أثراً واضحاً مشخصاً غير ذلك الغموض الذي ذكرته.

ليس بالسهولة الاقتناع بأنَّ خطوات تهذيب النفس عن طريق الخلوات والمجاهدات وسلوكها إلى طي تلك المنازل والمقامات يمكن اعتبارها مكونات مادية (مبادئ) تكسب المكاشفة المرجعية البنائية لتأسيس الرؤية الإلهية، إذ أنَّ شأنها في ذلك شأن الوحي - مع وجود الفارق - الذي يختص به الأنبياء بِئْتَهُ، فكما لا يمكن توصيف الوحي بالمنهج - وليس النقل - فكذلك

(١) شرح فصوص الحكم، مصدر سابق: ٧٨٤.

طريق التصفية، مع التأكيد على أنه طريق تدعمه النصوص الدينية التي تشير إلى جريان ينابيع الحكمة عند إخلاص العبد لله تبارك وتعالى^(١)؛ لكن طرقية الإخلاص شيء والارتقاء إلى المنهجية شيء آخر.

رابعاً: إذا تم تجاوز تلك الملاحظات المبنائية على اعتبار الكشف منهجاً، والتزل إلى بلوغه مستوى المرجعية البنائية، أمكننا التشكك في جعله طريقاً معرفياً إلى إثبات الرؤية الإلهية؛ لتوقف طريقته على التصديق بها في رتبة سابقة، إذ أنَّ مقدمات ونتائج المكافحة تعتبر هبة «الحق تعالى لمن شاء من عباده، لا يستقل العقل بادراكها، ولكن يقبلها فلا يقوم عليها دليل ولا برهان؛ لأنَّها وراء طور مدارك العقل»^(٢).

والسبيل إلى تلك الهمة الربانية يتجلى في الاعتصام بنور النبوة والولاية؛ ليتمكن بهما التمييز بين اللقاءات الرحمانية واللقاءات الشيطانية^(٣)، وقد قال ابن عربي: «وهذا لا يعرفه بطريق نظر فكري؛ بل هذا الفن من الإدراك لا يكون إلا عن كشف إلهي»^(٤)، وكتب القيصري قائلاً: «فمن تصرف فيما جاءت الأنبياء به بعقله أو اعتقد أنَّ الحكماء والعلماء غير محتاجين إليهم فقد خسر خساراً مبيناً»^(٥).

(١) لاحظ مثلاً: بحار الأنوار الجامعة للدرر أخبار الأئمة الأطهار، مصدر سابق، ج ٦٧: ٦٢٤.

(٢) الفتوحات المكية، مصدر سابق، ج ١: ٩٤.

(٣) لاحظ التمهيد في شرح قواعد التوحيد، مصدر سابق: ٨١.

(٤) ابن عربي، محمد علي، فصوص الحكم، المطبوع ضمن شرح القيصري، انتشارات علمي: ٣٤٥.

(٥) شرح فصوص الحكم، مصدر سابق: ٥٢٠.

القيمة المعرفية لدراسة المنهج

من أبرز المؤاخذات التي تعرض على بعض القوى البحثية بمختلف نطاقاتها - التي تشمل التحليلية والتقيمية والمقارنية وغيرها - تمركز في تضييق فاعلية تلك القوى، واحتزاز دورها في محاكمة التائج والإشكاليات، دون الوقوف على تشخيص المرجعية البنائية (المنهج) التي تبني في ضوئها مجموع المقدمات والتائج وطريقة التأليف بينها؛ لذلك من الضروري استيعاب القيمة المعرفية لتحديد المسار المنهجي في كل علم وعند كل عقلية ذات طبيعة إنتاجية، وتبلور تلك القيمة في معطيين:

المعطى الأول / تحديد الآلية: ملاحظة الحالة الاندماجية والتلفيقية بين كل من آلية العقل والنقل عند بعض المدارس الكلامية، التي شاهدنا بعضًا من نماذجها عند الحديث عن الأدلة على ضرورة البحث عن الرؤية الإلهية وبين آلية العقل والكشف كما هي واضحة عند بعض المدارس الفلسفية؛ كالحكمة المتعالية نموذجًا - كما أشير إليه - تدعو العقل إلى أهمية تحديد الآلية التي تنطلق منها كل مدرسة فكرية؛ لضمان عدم الواقع في الخلط الآلي بين الأدوات البحثية، ذلك الخلط الذي سبق التحذير منه على لسان العلامة الطباطبائي فلا ينكر عند استنكاره لـ «استخدام الحقائق في الأمور الاعتبارية»^(١).

المعطى الثاني / تشخيص الإشكالية: يتضح من خلال الوقوف على مجموع الإشكاليات التي تواجه الرؤية الكونية الإلهية، عدم اشتراكتها في نوعية

(١) تفسير الميزان، مصدر سابق، ج: ٥، ٢٨.

واحدة من الإشكاليات، فالإشكالية التي تأتي من ناحية الاتجاه المادي تتسمى إلى فئة «التجريبيات» والإشكالية التي تأتي من ناحية الاتجاه النقلي تتسمى إلى فئة «العقليات تارة والتقلبات أخرى» وهكذا^(١).

وفقاً لهذا التنوع من الإشكاليات ندرك قيمة المنهج الذي عن طريقه فقط يمكن تخصيصها؛ لأجل تصور حدودها، ومقدار تطابقها - كإشكالية - مع المرجعية التي تنطلق منها.

وضوح التشخيص، وتحديد الإشكالية الدقيقة ذات الصلة بالمنهج البناي هو الذي يساهم في وصف المعالجة لمجموع الاعتراضات التي تواجه الرؤية الإلهية على صعيد البحث والتصديق.

فالإشكاليات التي تهدف إلى إلغاء الرؤية الإلهية أو التقليل من قيمتها، وكذلك الخلط الواقع بين الدوافع البحثية والدوافع التصديقية، لم يمكن استكشاف خطأ منطلقاتها إلا بعد الفراغ من التشخيص والتحديد، ومن ثم التوجّه إلى المعالجة الجذرية ومحورها (المنهج).

المنهج في ضوء المدرسة الكلامية

غياب دراسة المنهج في المدرسة الكلامية كان سبباً وراء الفوضى الفكرية بين بعض التيارات الكلامية، والتي شاهدنا نموذجاً منها خلال استعراض الأدلة على وجوب البحث عن الرؤية الإلهية، وللحظة مقدار الصراع الجدلية بين

(١) راجع: المبحث الثالث من الفصل الثاني.

التيار الأشعري والتيار العدلاني^(١)، كذلك كان سبباً لافعال الأزمة بين النقل والعقل التي دخلت مرحلة الانفصام الذاتي بينهما، ففي الوقت الذي يُحمل شعار «دين الله لا يُصاب بالعقل»^(٢) يُقال أيضاً: «الحجج النقلية كلها ظنية حتى ولو تضافرت وأجمعت على شيء أنه حق، لم يثبت أنه كذلك إلا بالعقل»^(٣)، تلك الأزمة التي امتدت إلى نشوء إشكالية التقديم والتأخير بين العقل والنقل - سقف عليها لاحقاً - هي نفسها التي ساهمت في ولادة مشروع إعادة تكوين العقل البشري^(٤).

لأنهاول الافتراء على علم الكلام من خلال الذهاب إلى الغيبة المطلقة لحضور المنهج، بقدر ما أنهاول التأكيد على عدم وضوح الاهتمام بدراسة المرجعية البنائية لعلم الكلام.

السؤال المهم الذي ينبغي الوقوف على الجواب عليه هو ما يرتبط بالطريق الذي يُسلك للكشف عن المنهج المعتمد لدى المدرسة الكلامية، والذي قد يُحدد في ثلاثة: إما عن طرق دراسة المنحى الذي سلكته استدلالاتهن الكلامية، لإثبات رؤيتهم الإلهية، وإما عن طريق المبادئ التصورية للعلم، وإما عن طريق بعض كتبهم.

(١) راجع: البحث الأول من الفصل الرابع.

(٢) بحار الأنوار الجامعة للدرر أخبار الأئمة الأطهار، مصدر سابق، ج ٢: ٣٠٣.

(٣) حنفي، حسن، من العقيدة إلى الثورة، دار التوير، بيروت، ج ١: ٣٦٨.

(٤) لاحظ مثلاً: الجابري، محمد عابد، تكوين العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية؛ بيروت.

فالطريق الأول يكشف عن مقدار حضور التلقيق بين المنهجين العقلي والنقطي، فالأول يبرز في مباحث الرؤية الإلهية التوحيدية، والآخر في مباحث النبوة والمعاد.

يقرر ذلك بعض المعاصرین - في مباحث النبوة - عند المقارنة بين الفلسفة وعلم الكلام؛ حيث يقول: «إن المسائل المختصة بالفلسفة تطرح بالمنهج العقلي، بخلاف المسائل المختصة بالكلام، حيث ثبت بالمنهج النقطي، بالرغم من اشتتمالهما على مسائل مشتركة بينهما تثبت بالدليل العقلي»^(١).

متابعة مواد الاستدلال القياسي الواقع في إثبات الرؤية الإلهية وهيئة تأليفها تؤكد المنهجية العقلية للمدرسة الكلامية، التي قام بناؤها على أساس نوعين من المواد العقلية؛ الأول يرجع إلى العقل النظري؛ كاستحالة الدور والتسلسل والترجيح بلا مرجع ونحوها، والثاني يرجع إلى العقل العملي؛ كقبع الكذب والتضليل ونقض الغرض.

أما الطريق الثاني (المبادئ التصورية) فهذا ما نجده في نصيین صریحین أحدهما يمثل الموقف الأشعري، والآخر الموقف المعتزلي، فالأول ما ذكره الإيجي في مقام المقارنة بين البحث الكلامي والإلهي (الفلسفی) حيث قال: «البحث هنا - أي: في الكلام - على قانون الإسلام، بخلاف البحث في الإلهي فإنه على قانون عقولهم وافق الإسلام أو خالفه»^(٢).

(١) دروس في العقیدة الإسلامية، مصدر سابق، ج ١: ٢٠٤ (بتصرف).

(٢) المواقف، مصدر سابق، ج ١: ٣٨.

ولم يكتف بإجمال معنى (قانون الإسلام) إذ حاول تحديده بقوله: «إنَّ المراد بكون البحث على قانون الإسلام أَنَّ تلك المسائل مأخوذة من الكتاب والسنة وما ينسب إلىهما»^(١) وليس المراد من الانتساب إلا الإجماع الذي وجدناه في مناقشاته الكلامية المترفة^(٢).

الموقف السلبي للإيجي تجاه المنهج العقلي يظهر في قوله المتقدم: «فأنَّه على قانون عقولهم وافق الإسلام أو خالقه» وهو ناشئ عن عدم تحديد مشخصات المنهج العقلي، والتصور الخاطئ لمكوناته الأساسية، ومساوقته للعقل الشخصي، وهذا يؤكِّد الدعوة إلى ضرورة وضوح الرؤية في المرجعية البنائية.

والنص الآخر ما ذكره اللاميجي عند بيان فائدة علم الكلام، حيث قال: «الثاني: بالنظر إلى تكميل الغير، وهو إرشاد المسترشدين يا يوضح المحجة لهم إلى عقائد الدين، وإلزام المعاندين يا إقامة البرهان والحجة عليهم، فإنَّه ربما يجره إلى الأذعان والاسترداد»^(٣).

النص المذكور جاء في المواقف للإيجي مع فارق في غاية الأهمية، هو فقدانه لجملة (إقامة البرهان) والاكتفاء بـ(الحججة)^(٤) وبضميمة كلامه المتقدم ندرك ماهية الحجة التي أرادها، وهي خصوص الحجة الشرعية (النقلية) دون

(١) المصدر السابق: ٤٠.

(٢) لاحظ: المصدر السابق: ١٤٨ - ١٥٢.

(٣) شوارق الإلهام في شرح تجريد الكلام، مصدر سابق، ج ١: ٧٣ - ٧٤.

(٤) لاحظ: المواقف، مصدر سابق، ج ١: ٤٠.

البرهانية العقلية التي نص عليها اللاهيجي المعتزلي.

والطريق الثالث: تلك الصوص وغيرها مع صراحتها بالمرجعية البنائية سواء كانت عقلية أم نقلية تبقى ذات طابع إجمالي بالنسبة إلى دراسة خصائص المنهجين العقلي والنقطي، ولا مبرر لذلك إلا من خلال إحالة الأول إلى كتاب البرهان من المنطق الأرسطي الذي تكفل بدراسة المواد البرهانية وشروطها، وإحالة الثاني إلى الدراسات الأصولية التي أخذت على عاتقها إثبات حجية النقل على مستوى الصدور والدلالة، ودراسة حالات التعارض بينها.

يفاجئنا العنوان الذي سبق غيره في الإشارة إلى مرجعية بناء الرؤية الإلهية، وهو ما تمت صياغته على أحد أقطاب المدرسة الكلامية الإمامية؛ أعني: العلامة الحلي فائز (٦٤٨ - ٧٢٦ هـ) ذلك العنوان حمل اسم (مناجي اليقين في أصول الدين) حيث يتناول في خاتمة المنهج الثاني دراسة الأدلة التي يعتمد عليها المتكلمون - بعد فراغه من تقسيماتها - ومحاكمة بعضها بتهمة الفساد^(١). يمكن القول: إنَّ المرجعية البنائية للرؤبة الإلهية تنحصر في المنهج العقلي؛ لتوقف المنهج النقطي عليه، وحينئذ تبقى مهمة النقل في تكوين الرؤبة الإلهية وبعض تفاصيلها تتجلى في الإرشاد والطريقة إلى حكم العقل، حتى يتم إثباته واعتماده كمنهج مستقل يتصف بالموضوعية.

وهذا يعني وفق نتيجة الأستاذ اليزدي: أنَّ «الطريق التعبدِي (النقطي) ليس فاعلاً في علاج المسائل الأساسية للرؤبة الكونية؛ لدورها الثانوي المتفرق عن

(١) لاحظ: مناجي اليقين في أصول الدين، مصدر سابق: ١٧٢ - ١٧٩.

طريق آخر ينحصر في المنهج العقلي؛ لذا كانت الرؤية الواقعية هي الرؤية الكوئية الفلسفية (العقلية)»^(١).

هذه النتيجة الحصرية للمنهج العقلي لم تلقى قبولاً عند الشهيد الصدر فذكر ذلك لافتراض تحقق منهج آخر يتمتع بذات الخصوصيات التي جعلت المنهج العقلي هو الطريق الوحيد في العلاج، وهي:

- ١- مساحتها في علاج المسائل الأساسية للرؤى الإلهية، وعمدتها (التوحيد، النبوة).

٢- استقلاليته وعدم تفرّعه عن طريق آخر.

المنهج الآخر الذي يقع في عرض المنهج العقلي يُسمى بـ «المنهج الاستقرائي» الذي يضمن حفاظة التصديق بالرؤى الإلهية، دون الحاجة إلى الاستناد إلى العقل النظري لإثبات الوجود الإلهي، ولا إلى العقل العملي لإثبات النبوة، كونه يرتكز على قضية «قبح التضليل».

يقول الصدر فذكر: «ومثل هذا العقل لا يحتاج إليه لا في إثبات أصول الدين ولا في الاستدلالات الفقهية، أما في الأول فلما ذكرناه في مقدمة الفتاوى الواضحة من أنَّ قضايا أصول الدين والعقيدة ثبوتها لدينا كثبوت القضايا العرفية والتجريبية في الوضوح والحقانية؛ لأنَّها تملك رصيداً من الدليل الحسي والاستقرائي على حد سائر القضايا الاستقرائية التجريبية، وإن كان يمكن الاستدلال عليها بالأدلة العقلية النظرية أيضاً»^(١).

(١) دروس في العقيدة الإسلامية، مصدر سابق، ج ١: ٥٣ - ٥٤ (ملخصاً).

(١) المصدر السابق: ١٢٦ - ١٢٧.

يخلص كلام السيد الصدر^{فتن} إلى نتيجتين في غاية الأهمية:
أولاً: عدم التسليم بجعل المنهج العقلي طريقاً وحيداً في علاج مسائل
 الرؤية الإلهية الكبروية، خلافاً لما انتهى إليه الشيخ البزدي.
ثانياً: الاعتراف بالمنهج الفلسفـي العقلي كطريق آخر يؤدي ذات الدور
 الذي يقوم به المنهج الاستقرائي القائم على حساب الاحتمالات.
 لذلك لا صحة لتوهم إنكار السيد الصدر^{فتن} للمنهج العقلي (الفلسفـي)
 لمجرد أنه نفى الصبغة البديهية عن بعض القضايا التي يرتكز عليها المنهج
 العقلي؛ كالقضايا المترادفة والتجريبـية التي كانت بحسب تصنيف المنطق
 الأرسطي من البديهيات^(١)، والذي يؤكد ذلك: سلوكه نوعين من الاستدلال
 على إثبات الرؤية الإلهية؛ أحدهما: الاستدلال العلمـي الذي يتخذ منهـج الدليل^(٢)
 الاستقرائي، والآخر: الاستدلال الفلسفـي الذي يتخذ منهـج الدليل العقلي^(٣).
 في ضوء ذلك كله: ننتهي إلى أنَّ التصديق بالرؤـية الإلهـية بنحو عام يقوم

على ثلاثة مناهج بنائية:

الأول: المنهـج العـقـلي.

الثاني: المنهـج النـقـلي.

الثالث: المنهـج الاستـقرـائي.

(١) راجع: المنطق، مصدر سابق، ج ٣٤، ٣١٤. وكذلك: بحوث في علم الأصول، مصدر سابق، ج ٤، ١٣٠ - .

.١٣٢

(٢) لاحظ: الصدر، محمد باقر، الفتاوى الواضحة، دار التعارف للطبـوعـات: ١٩ و ٤٠.

البعد الأساسي للوقوف على مقدار حفانية كل منهج يتجلّى في دراسات المواد (المبادئ) التي تساهم في تكوينه، ونظرًا إلى شياع المنهجين الأولين في الوسط الكلامي؛ سيتم الاقتصار على دراستهما بالعرض والنقد، وإحالاة المنهج الثالث إلى كتاب الأسس المنطقية للاستقراء؛ لوضوح آليات بحثه، بخلاف المنهجين الآخرين.

المبحث الثاني: نماذج من المناهج التصديقية: عرض وتحليل

أولاً: المنهج العقلي

يتجه ابن فارس إلى تحديد المدلول اللغوي للعقل (Reason) بقوله: «العين والقاف واللام أصل واحد منقاد مطرد، يدل على عظمة على حبسة في الشيء أو ما يقارب الحبسة من ذلك العقل، وهو الحابس عن ذميم القول والفعل»^(١). والحبسة بالضم هي «التوقف»^(٢).

وقد جاء في الصلاح بمعنى «الحجر والنهاي»^(٣) واعتبره الخليل نقضاً للجهل^(٤)، وسمي بالعقل؛ لأنَّه يمنع صاحبه عن ارتكاب ما لا ينبغي؛ مثل: العقال^(٥) الذي يمنع الناقة من الهرب.

أما من الناحية الاصطلاحية؛ فالمدلول الاستعمالي لـ«العقل» يصعب تحديده في اتجاه واحد؛ وذلك لامتداد استعماله إلى الفلسفة والكلام والفقه والأخلاق وغيرها^(٦)؛ بل للحظة التنوع الاستعمالي له في دائرة واحدة من تلك العلوم؛ كالفلسفة؛ إذ تارة تطلقه على «قوى النفس الإنسانية»^(٧) وأخرى على «الموجود المجرد في ذاته و فعله معاً»^(٨).

(١) ابن زكريا، أحمد بن فارس، معجم مقاييس اللغة، نشر مكتب الإعلام الإسلامي، ج: ٤، ٦٩.

(٢) ناج العروس من جواهر القاموس، مصدر سابق، ج: ٨، ٢٣٥.

(٣) الصحاح ناج اللغة وصحاح العربية، مصدر سابق، ج: ٥، ١٧٦٩.

(٤) العين، مصدر سابق، ج: ١، ١٥٩.

(٥) الفروق اللغوية، مصدر سابق: ٥١٩.

(٦) لاحظ: الفضلي، عبد الهادي، أصول البحث، دار الكتاب الإسلامي، قم: ٣٢ - ٣٤.

(٧) كشف المراد في شرح تجرييد الاعتقاد، مصدر سابق: ٣٣٩.

(٨) المصدر السابق: ٣٣٩.

اتجه الشيخ الفضلي إلى معالجة هذا الاشتراك الاستعمالي للعقل من خلال التقييد الإضافي؛ وذلك بأن يُقال: العقل الشرعي، والعقل الأخلاقي، والعقل الفلسفي وهكذا^(١)، وهي محاولة جيدة، لو لا مواجهتها بالتنوع الاستعمالي في الدائرة الواحدة - المتقدم ذكره - التي لا ينفع معها المعالجة المقترنة، وبالتالي لا سبيل إلا من خلال نصب القرينة الخاصة التي تمنع من الانصراف إلى الاستعمال الشائع للعقل وهو (قوة الإدراك).

العقل والمنهج العقلي وضرورة التفكير

الملاحظة التي ينبغي التأكيد عليها ترتبط بضرورة التمييز بين العقل بوصفه قوة إدراكية والمنهج العقلي بوصفه مرجعية بنائية، فال الأول لم يقع مورداً للنقاش من جهة الإثبات أو النفي؛ لوضوح أنه الفصل الذي به يمتاز الإنسان عن سائر مشاركته في الحيوانية الشهوية والسبعينية، بينما الثاني (المنهج العقلي) الواقع في طريق تأسيس الرؤية الإلهية هو موطن الإثبات أو النفي بين الأشعرية والاعتزالية، وكذلك بين الفلسفية والعرفانية، كما لاحظنا ذلك في المبحث الأول.

بناءً على ذلك: توسط الدعم القرآني لإثبات مشروعية المنهج العقلي عن طريق الدعوة إلى التفكير والتدبّر في الآيات الآفافية والأنفسية^(٢)، يلاحظ عليه أنَّ موضوع تلك الدعوة القرآنية عبارة عن العقل باعتباره قوة إدراكية تقع في

(١) لاحظ: أصول البحث، مصدر سابق: ٣٤ - ٣٢.

(٢) لاحظ: الطباطبائي، محمد حسين، الشيعة في الإسلام: ٦٤.

طريق المعرفة الإلهية، وليس المنهج العقلي الذي يمكن حده بأنه مجموعة من المبادئ التصورية والتصديقية الحاصلة عن طريق العقل، والتي يؤلف بينها للوصول إلى الإثبات أو النفي.

تلك القوة العقلية التي بها يفرق (الحق والباطل) و(الخير والشر) و(الحسن والقبح) هي موضوع الآيات الداعية إلى الحركة الفكرية عبر تفعيلها؛ كقوله تعالى: «فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَغْفِلُونَ»^(١) وقوله: «إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُولُوا الْأَلْبَابُ»^(٢) وذم تعطيلها؛ كقوله تعالى: «وَأَكْثَرُهُمْ لَا يَغْفِلُونَ»^(٣) وقوله: «ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَا يَغْفِلُونَ»^(٤) وغيرها.

يعزز ذلك جواب المحقق البحرياني ^{فتىبي} عن إشكالية الجمع بين دعوة القرآن للانتفاع من العقل واعتباره الحجة الباطنة في منطوق الروايات^(٥) وبين إنكار الاتجاه الأخباري الحدسي لحجية العقل؛ حيث قال: «غاية ما تدل عليه هذه الأدلة مدح العقل الفطري الصحيح ... وأنه بهذا المعنى حجة إلهية»^(٦) وأما الأدلة العقلية التي يطلق عليها بالبراهين فهي خارج نطاق الدعوة القرآنية^(٧).

(١) الرعد: ٤.

(٢) الرعد: ١٩.

(٣) المائدة: ١٠٣.

(٤) المائدة: ٥٨.

(٥) لاحظ: أصول الكافي، مصدر سابق، ج ١: ١٦.

(٦) البحرياني، يوسف، المذاق الناصرة في أحكام العترة الطاهرة، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، قم، ج ١: ١٢٩ - ١٣٠.

(٧) لاحظ: المصدر السابق: ١٣١.

نعم الممارسة التطبيقية القرآنية للمنهج العقلي صالحة لتأكيد مشروعيته (حجيتها) تلك الممارسة التي ظهرت في قوله تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلَهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾^(١) وقوله تعالى: ﴿أَفَحَسِبُتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبْرًا وَأَنْكُمْ إِنَّا لَنْ تُرْجَعُونَ﴾^(٢) فَتَعَالَى اللَّهُ الْمَلِكُ الْحَقُّ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ رَبُّ الْعَرْشِ الْكَرِيمِ﴾^(٣) حيث إن الآية الأولى تشير إلى البرهان على وحدانية الله تعالى، والأخرى إلى ضرورة الاعتقاد بالمعاد عن طريق الملازمة العقلية بينه وبين الحكمة الإلهية.

خصائص المنهج العقلي

يتمتع المنهج العقلي بنوعين من الخصائص؛ الأول نسميه بالخصوصية الموضوعية؛ لارتباطه بالمكون المادي الصوري الذي يقوم به المنهج العقلي، والثاني نسميه بالخصوصية المحمولة؛ لارتباطه بالحالات التي ت تعرض على مبادئه.

أولاً: الخصائص الموضوعية

يقوم المنهج العقلي على المواد التي تتمي إلى المواد الاستدلالية اليقينية، وهي التي يصطلح عليها المنطلق الأرسطي في كتاب البرهان بـ «المبادي اليقينية»؛ وبذلك يصح تسميته بـ «المنهج العقلي البرهاني».

الخصوصية الذاتية التي تتمتع بها المواد البرهانية هي اليقين المطابق للواقع المانع من النفيض^(٤)، وهذا الخاصية هي التي توهم المنهج البرهاني للاتصال

(١) الأنبياء: ٢٢.

(٢) المؤمنون: ١١٥ - ١١٤.

(٣) لاحظ: الجوهر النفيض، مصدر سابق: ١٩٩.

اليقيني عند وجدهانه لشروط التأليف الصحيح^(١).

المهم هو البحث عما إذا كانت ثمة مواد واجدة لتلك الخصوصية الذاتية في نفسها (مذكرات قبلية) أو تنتهي إليها (مذكرات بعدية) والجواب: بالإيجاب؛ نظراً إلى إدراك العقل نحوين من المواد الواجبة للتطابق الواقعي المانع من النفيض؛ الأولى: المواد العقلية النظرية ذات الهوية العلمية «ما ينبغي أن يعلم» وعمدتها: **الأوليات**؛ وهي «قضاياها يوجّبها العقل الصريح لذاته - لا بسبب من الأسباب الخارجية عنه - وإنما يتوقف الحكم بها على تصور طرفي القضية لا غيره»^(٢) مثل: استحالة اجتماع النقيضين وارتفاعهما، وانتهاء المعلول إلى علة قائمة بذاتها^{*}.

والثاني: المواد العقلية العملية ذات الهوية الفعلية «ما ينبغي أن يُفعل» وعمدتها: قضية التحسين والتقبیح العقليين؛ كقطع الظلم وحسن العدل، التي تنبثق منها مجموعة من القواعد الأخرى؛ كاستحالة نقض الحكيم غرضه.

تنتهي في ضوء تلك الخصوصية الموضوعية إلى:

أولاً: أن تلك المبادئ العقلية تستمد مشروعيتها من واقعيتها النفس أمرية، دون الحاجة إلى التدخل الخارج عن ذاتها، وهي ما يصطلاح عليه أصولياً بـ

(١) راجع في ذلك كتاب البرهان من المصادر التالية: *الشفاء*، مصدر سابق: قسم البرهان وكذلك: *الجوهر النفيض*، مصدر سابق: ١٩٩، المنطق، مصدر سابق: ج ٣٥١.

(٢) *الجوهر النفيض*، مصدر سابق: ٢٠٠.

* أما بقية المواد الأخرى: الفطريات، التجربيات، الحدسيات، المترادات، العحسبات، فقد وقع الخلاف في اعتبارها من المعارف قبلية أو المعارف بعدية، وهنا نقطة افتراق الشهيد الصدر فلتلخ عن المنطق الأرسطي. لاحظ: الصدر، محمد باقر، *الأسس المنطقية للاستقراء*، مصدر سابق: ٤٢٧.

«الحججة الذاتية» في مقابل «الحججة الجعلية»^(١).

ثانياً: الإشكالية التي أوردها الشهيد الصدر فـ^{لذلك} على الأولية القبلية لبعض تلك المبادئ العقلية اليقينية؛ كالتتجريبيات والمتواترات والحدسات والحسينيات، باعتبارها قضايا استنتاجية «ثبتت بحساب الاحتمالات وبالطريقة الاستقرائية التي يسير فيها الفكر من الخاص إلى العام»^(٢) لا تستلزم تجريد المنهج العقلي من تلك الخصوصية الذاتية؛ أعني: التطابق الواقعي المانع من النقيض؛ لوجودها في الأوليات التي يتلزم الصدر بطابعها القبلي غير الاستنتاجي؛ حيث يقول: «إن هذه القضية - استحالة اجتماع النقيضين - لا يمكن أن نفترض إثباتها بالدليل الاستقرائي؛ بل يجب أن تفترض ثابتة ثوّتاً أولياً قبلياً»^(٣).

يكشف الصدر فـ^{لذلك} عن منشأ ذلك الوجوب المؤدي إلى قبليية القضية الأولية بقوله: «فإذا لم نفترض منذ البدء عدم التناقض كان من المحتمل في أي احتمال ألا ينفي نقيضه، وبالتالي يصبح من المستحيل استخدامه (المنهج الاستقرائي) كأدلة لإثبات أي شيء»^(٤).

(١) لاحظ: دروس في علم الأصول، مصدر سابق، الحلقة الأولى: ٦١ - ٦٢.

(٢) بحوث في علم الأصول، مصدر سابق، ج ٤: ١٣١.

(٣) الأسس المنطقية للاستقراء، مصدر سابق: ٤٣٧.

(٤) المصدر السابق: ٤٣٧.

ثانياً: الخصائص المحمولة

ما يعرض على تلك العبادى اليقينية الواقعه في مرتبة موضوع المنهج العقلى
عبارة عن ثلاثة أمور:

- ١- القدرة على بناء رؤية إلهية شمولية: المحدودية التي يتصرف بها المنهج الحسي الصرف، وعدم ضمان حقانيته بالنحو الذي يحقق حالة اليقين المطابقين وتوقف النقل على العقل هو الموجب لعدم الاعتماد على الأول - كما فصلنا ذلك في المبحث الثالث من الفصل الأول - وانتفاء الشمولية عن الثاني، بخلاف المنهج العقلى؛ فإنه ذات طابع شمولي يمتد إلى إثبات جميع المسائل الكبiroية للرؤية الإلهية ابتداءً من التوحيد وانتهاءً بالمعاد ويوم الآخرة.
- ٢- إفادته للبيقين على مستوى الإثبات والنفي: تعدد الموقف البشري من حيث التصديق بالرؤية الإلهية وعدمه، يوجب مطالبة الطرفين معاً بالدليل على الإثبات أو النفي، وهذا لا يتأتى إلا في ظل المنهج العقلى؛ لصلاحيته على إثبات شيء أو نفي شيء عن شيء؛ لذا فهو يسلك استدلاً أولاً عقلياً نتج عنه تارة إثبات الرؤية الإلهية، وأخرى نفي صدتها.

الخصوصية التبادلية المذكورة للمنهج العقلى هي التي أعطت الحق للأشعرى أن يوظف المنهج العقلى في نفي الرؤية الاعتزالية في قضية الحسن والقبح العقليين، كما سمح للغزالى عرض تهافت الفلسفه، من خلال استخدام ذات الآليات التي أفرزت في النهاية تهافت التهافت لابن رشد، وهذه كلها لا

سبيل إليه من خلال المنهج الحسي المحسّن؛ فإنّه عاجز عن نفي الرؤى الإلهية؛ لبعدها الماورائي.

٣- تحقيقه للتوالد الذاتي والغيري: في ضوء التمييز بين التوالي الذاتي والتوالد الغيري، حيث إنَّ الأوَّل ذات طابع وصولي يهدف إلى تحصيل اليقين بلحاظ الإنسان بما هو كاسب، والثاني ذات طابع إيصالي يهدف إلى تحصيل اليقين بلحاظ الإنسان بما هو مكتسب، تُدرك أنَّ المنهج العقلي البرهани هو السبيل إلى ذلك؛ لاحتمال إنكار المنهج التقلي (الشرعى) عند عدم ثبوت الرؤى الإلهية، وبالتالي يمتنع إثباتها عن طريق النقل، وهذا معناه: فقدانه للتوالدين معاً.

الاتجاهات حول مشروعية المنهج العقلي

يتم تحديد الاتجاهات حول مشروعية المنهج العقلي من خلال تسجيل الموقف الصريح لكل واحد منها حول مقدار مساهمته في إثبات الرؤى الإلهية اليقينية المطابقة، وهنا تنحصر في ثلاثة اتجاهات:

الاتجاه الأوَّل: التعطيل

الممثل الذي نجده على الساحة لهذا الاتجاه هو أصحاب الكشف والشهود وأصحاب الحديث، فال الأوَّل يُؤكِّد على أنَّ «المفكرة قوة جسمانية يتصرف فيها الوهم تارة والعقل أخرى، فهي محل ولايتها، والوهم ينزع العقل، والعقل لأنغماس آلة (المنهج العقلي) في المادة الظلامية لا يقدر على إدارك الشيء».

إدراكاً تماماً^(١).

بينما الثاني يقول: «إن أكثر أصحابنا قد تبعوا جماعة من المخالفين من أهل الرأي والقياس ومن أهل الطبيعة والفلسفه وغيرهم من الذين اعتمدوا على العقول واستدللاتها، وطرحوا ما جاءت به الأنبياء عليه...»^(٢). يكشف كل من النصين السابقين عن المنطلقات التي أدت إلى تعطيل المنهج العقلي عن إثبات الرؤية الإلهية، وسلب صفة المشروعية عنه، ومرجعها إلى ثلاثة منطلقات:

المنطلق الأول:

تفاوت حكم العقل على المواد التي يتتألف منها المنهج العقلي، يكشف عن ظنيتها؛ لأنَّ اليقين التطابقي المانع من النقيض، لا تفاوت فيه النسبة الحكمية، وحيثُنَّ تزول النتيجة إلى الظن؛ لبعيتها لأحسن المقدمات، وهذا الاختلاف في الحكم مرجعه إلى انتفاء العصمة الذاتية عن العقل البشري.

ويمكن دفعه: تفاوت حكم العقل إما أن يكون راجعاً إلى المبادئ العقلية البرهانية ذات الطابع اليقيني المطابقي، وإما أن يكون راجعاً إلى الخلل الواقع في التأليف بينها أثناء عملية التطبيق.

وال الأول غير معقول على نحو الإطلاق؛ لمنافاته مع أولية تلك المبادئ (المواد) وتقررها الواقعي النفس أمري، حيث تكون نسبة العقل إليها نسبة الكاشف للمنكشف وليس نسبة الفاعل للفعل، كما تقدم التمثيل عليها بالأوليات.

(١) شرح فصوص الحكم، مصدر سابق: ٧٨٤.

(٢) الجزائري، نعمة الله، الأنوار النعمانية نفلاً عن كتاب الحدائق الناضرة، مصدر سابق، ج ١: ١٢٦.

وأما الثاني؛ فلا ملازمة بين وقوع الخطأ في التطبيق وسلب اليقينية عن المبادئ البرهانية الدخلية في تكوين بنية المنهج العقلاني، والا لأمكن تعدية ذلك إلى جميع المناهج التصديقية، بما فيها المنهج النقلي؛ لاحتمال عروض الخطأ التطبيقي عليه؛ إما للغفلة عن ضوابط القياس المنتج وإما لعدم انتخاب الحدود الصحيحة الدخلية في الحقائق.

المنطق الثاني:

إشكالية تعارض العقل مع النقل يقوم على افتراضين: الأول الصبغة القطعية التي يتمتع بها المنهج النقلي؛ باعتبار نسبته إلى الله تبارك تعالى، والثاني: وجود إدراكات عقلية تتنافي مع المحتوى الداخلي للدليل النقلي، وحيثئذٍ تبرز الاحتمالات التالية:

- ١- إعطاء المشروعية لهما معاً من جهة الصدور والدلالة.
- ٢- الغاء المشروعية عنهما.

وضوح فساد الاحتمالين المذكورين؛ لتناقض كل منهما صدقأً أو كذباً، كان سبيلاً وارء دوران الموقف بين إعطاء المشروعية لأحد هما وسلبها عن الآخر؛ ولكن أيهما؟

ينتهي بعض أصحاب الاتجاه الحدسي إلى ترجيح النقل على العقل؛ لأنَّ العقل مصدق للشرع في كلِّ ما أخبر به، والشرع لم يصدق العقل في كلِّ ما أخبره به^(١).

(١) ابن بنتية، أحمد، درء تعارض العقل والنقل، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الرياض، ج ١: ١٣٨.

ويتمكن دفعه:

أولاً: عدم وضوح افتراض التلازم - في التعليل - بين التصديق العقلي والشرعى من جانب واحد، وهو العقل دون الثاني، إلا ما يأتي في الأمر الثاني.

ثانياً: عدم استلزم صدق الشرع لصدق العقل مرجعها إلى احتمال عروض الخطأ عليه؛ إما في مبادئ البرهانية وإما في طريقة تأليفها، وعلى كلا التقديرتين يكون رجوعاً للمنطلق الأول، وجوابه ما تقدم.

ثالثاً: بالإمكان افتراض عكس النتيجة المذكورة، وذلك باعطاء المشروعية للعقل وسلبها عن النقل؛ لأن العقل أصل النقل، فلو قدمناه عليه كان ذلك قدحاً في العقل الذي هو أصل النقل، والقدح في أصل النقل، والقدح في أصل الشيء قدح فيه، فكان تقديم النقل قدحاً في النقل والعقل جميعاً، فوجب تقديم العقل^(١) وهو تعليل نسبة ابن تيمية إلى الرازي ولم أجده مناقشة علمية له.

رابعاً: التنافي المذكور بين العقل والنقل، لابد من افتراضه بين دليلين قطعيين تتکافئ نسبتهما الصدورية والدلالية، وإلا وجب تقديم القطعي على غيره - إذا لم يقبل لتأويل - وعليه: «من المستحب أن يوجد أي تعارض بين نصوص الشريعة الصريحة وأدلة العقل القطعية».

وهذه الحقيقة لا تفرضها العقيدة فحسب؛ بل يبرهن عليها الاستقراء في النصوص الشرعية، ودراسة المعطيات القطعية للكتاب والسنة، فإنها جميعاً تتفق

(١) المصدر السابق: ٤.

مع العقل، ولا يوجد فيها ما يتعارض مع أحكام العقل القطعية إطلاقاً^(١).

المنطلق الثالث:

قد يستفاد من بعض الآيات القرآنية والروايات الغاء مشروعية المنهج العقلي، وتجريده عن الحجية؛ وهي:
الطائفة الأولى: الآيات؛ وأهمها:

أولاً: قوله تعالى: ﴿قَالَ مَا مَنَعَكَ أَلَا تَسْجُدَ إِذْ أَمْرَتُكَ قَالَ آتَانَا خَيْرٌ مِّنْهُ خَلَقْنَا نَارًا وَخَلَقْنَا مِنْ طِينٍ﴾^(٢).

تقريب ذلك: تفرع النتيجة الظنية وهي «أنا خير من المخلوق من طين» من سلوك قياس عقلي منطقي مكون من صغرى؛ وهي «أنا مخلوق من نار» وكبيرى وهي «المخلوق من نار خير من المخلوق من طين»، يكشف ذلك عن عدم اعتبار المنهج العقلي؛ لنتائجه الظنية.

ويلاحظ عليه: بعد الفراغ من الطولية بين مشروعية المنهج العقلي والنقلي يقال: ابتناء المنهج العقلي على مبادئ برهانية مطابقة يجب خروج القياس الأدلسي عن كونه منهجاً عقلياً؛ لأنفاء اليقين الواقعي عن كبرى القياس المذكور؛ بل اليقين بعدم مطابقتها للواقع؛ لأنَّه «لو قاس نورية آدم بنورية النار عرف فضل ما بين النورين، وصفاء أحدهما على الآخر»^(١) كما جاء عن الإمام

(١) دروس في علم الأصول، مصدر سابق، الحلقة الأولى: ١٣٣.

(٢) الأعراف: ١٢.

(١) أصول الكافي، مصدر سابق، ج ١: ٥٨.

الصادق عَلَيْهِ السَّلَامُ

ثانياً: قوله تعالى: ﴿فَإِن تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِن كُثُرْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا﴾^(١).

تقريب ذلك: دلالة الآية على حصر مرجعية حل النزاع في طريق المنهج الشرعي (الله والرسول) يوجب الغاء مشروعية المنهج العقلي؛ الذي يؤكده اعتبار تضارب الاستدلالات العقلية منشأ لوقوع النزاع.

ويلاحظ عليه: الآية تشتمل على موضوع محمول، وكلاهما لا ينطبقان على المنهج العقلي البرهاني؛ أما عدم انطباق موضوعها وهو النزاع؛ فلا أنه فرع عدم العلم، والخصوصية الذاتية للمنهج العقلي تنفي ذلك، وأما عدم انطباق محمولها وهو وجوب الرد إلى الله والرسول؛ فلا أنه يعني: «الأمر بتحكيم الله والشريعة في شؤون الحياة وعدم الاختكام إلى أهواء الناس»^(٢).

فالآلية أجنبية عن محل الكلام، وإلا لللزم النهي عن إطاعة أولي الأمر أيضاً، لذات السبب، والآلية المذكورة جاءت بعد قوله تعالى: ﴿أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولَئِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ﴾^(٣).

ثالثاً: قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخَيْرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ وَمَنْ يَغْصُّ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا مُّبِينًا﴾^(٤).

(١) النساء: ٥٩.

(٢) بحوث في علم الأصول، مصدر سابق، ج ٥: ٨٦.

(٣) النساء: ٥٩.

(٤) الأحزاب: ٣٦.

بتقرير: ضرورة تبعية إرادة الإنسان لإرادة الله تبارك وتعالى ورسوله عليهما يد على نفي تبعية غيرهما.

ويلاحظ عليه: الآية على تقدير شمولها لمحل الكلام، لا دلالة فيها على سلب المشروعية عن المنهج العقلي القطعي الذي يمتنع تعارضه مع القضاء الإلهي، وإلا لزم تصديق النقيضين، وهنا تعود إشكالية التعارض بين العقل والنقل والجواب عنها ما تقدم في المنطلق الأول.

الطائفة الثانية: الروايات، وأهمها:

الرواية الأولى: قول الإمام علي بن الحسين عليهما يناسب بالقول^(١) حيث تدل على النهي عن الاعتماد على العقل في بناء الرؤية الإلهية الكوتية (العقيدة) والأيديولوجية (الفروع).

ويلاحظ عليه: الرواية في مقام الإشارة إلى محدودية العقل، وهذا لا يلزم منه الغاء مشروعيته بنحو مطلق، ويدل على ذلك توصيف الرواية للعقل من خلال قوله عليهما يناسب: «لا يُناسب بالعقل الناقصة والأراء الباطلة والمقاييس الفاسدة...»^(٢) وقد عرفت: أنَّ المنهج العقلي يتبني على مبادئ تصديقية يقينية يمتنع معها النقيض.

الرواية الثانية: عن يونس بن عبد الرحمن، قال: قلت لأبي الحسن الأول عليهما يناسب: بما أوحد الله؟ فقال: يا يونس لا تكوننَّ مبتدعاً، من نظر برأيه هلك،

(١) بحار الأنوار، مصدر سابق، ج ٢، ٣٠٣.

(٢) المصدر السابق: ٣٠٣.

ومن ترك أهل بيت نبيه ^{عليهما السلام} ضلّ، ومن ترك كتاب الله وقول نبيه كفر»^(١). حيث تدل على عدم تحصيل التوحيد عن طريق الرأي والاجتهاد العقلي. ويلاحظ عليه: أن المراد بـ(الرأي) في الرواية وغيرها النظر الشخصي المرتكز على مبادئ ظنية، وقرنية ذلك قوله ^{عليهما السلام}: «لا تكوننَّ مبتدعًا» وهذا ما يوجب الوقوع في الضلالة والانحراف، وسلب عنوان التوحيد الحقيقي عن الله سبحانه وتعالى.

الاتجاه الثاني: حصر المرجعية في المنهج العقلي

ينص على حصر المرجعية البنائية للرؤى الإلهية في المنهج العقلي، وسلبها عن المنهج النقلي، ويرتكز في ذلك على منطلقين.

المنطلق الأول: اتجاه النقل إلى تأسيس رؤية إلهية تقوم على مخالفة المبادئ العقلية اليقينية، يوجب عدم الوثوق بالمنهج العقلي؛ كالاعجاز والولاية التكوينية (التصرف في عالم التكوين) الواقعان في طريق إثبات صدق مدعى النبوة والارتباط بالسماء عن طريق الوحي؛ حيث إن فكرة تحول العصا عند القاءها إلى حية تسعى^(١)، وانبساط اثنتي عشرة عيناً عند ضرب الحجر^(٢)، ولادة الشخص من دون أب^(٣)، والاسراء بإنسان من مكة إلى القدس، ومن

(١) أصول الكافي، مصدر سابق، ج ١: ٥٦.

(٢) لاحظ: طه: ٢٠.

(٣) لاحظ: الأعراف: ١٦٥.

(٤) لاحظ: مريم: ٢٧.

ثم العروج به إلى السماء^(١) وهكذا، جميعها تتنافي مع إدراك العقل القطعي لمبدأ السببية وضرورة أن يكون لكل حادثة علة.

ويلاحظ عليه:

أولاً: يمكن إرجاع المنطلق المذكور إلى إشكالية التعارض بين العقل القطعي والنقل الصرير، وحيثئذ يصح الجواب عليه بنفس الصياغة التي تقدمت في الاتجاه الأول.

ثانياً: على تقدير التسليم بالمورد المذكور في محل الكلام، فهذا لا يوجب تجريد المنهج النقلي من المشروعية التي يستمدّها من حكم العقل القطعي، وإلا للزم من وجوده عدمه؛ بل غاية ما يتربّط على ذلك عدم مشروعية النقل في حالة معارضته للمبادئ العقلية، لافتقاء الحججية عن المنهج النقلي بنحو الإطلاق.

ثالثاً: يرتكز الكلام المذكور على تصوّرين خاطئين: الأول يعود إلى خطأ فهم المعجز، وأنه يعني أمر خارق للعقول الإنسانية ويقع على خلاف المبادئ العقلية، وهذا غير تام؛ وإلا للزم لنفيه الإعجاز، والثاني يعود إلى خطأ فهم قانون السببية، وذلك عند حصره في العلل المادية دون غيرها من العلل المعاورائية، واستناداً إلى ذلك: نفهم تعقيب القرآن في مواطن كثيرة من الأمور الخارقة للطبيعة - وليس المبادئ العقلية - بقوله: «بِإذْنِ اللَّهِ»^(٢).

(١) لاحظ: الأسراء: ١.

(٢) لاحظ: آل عمران: ٤٩.

المطلع الثاني: وتعود جذوره إلى ما يُعرف في كلمات المتكلمين بـ «**شبهة البراهمة**»^(١) الواردة في سياق الحديث عن حكم العقل بضرورة بعثة الأنبياء، حيث ذهبت البراهمة إلى قبح البعثة، والوجه في ذلك: «لأنَّ النَّبِيَّ إِمَّا أَنْ يَأْتِي بِمَا يَوْافِقُ الْعُقْلَ أَوْ بِمَا يَخْالِفُهُ، فَإِنْ كَانَ الْأُولُّ فَقِيَ الْعُقْلَ بِغَنِيَّةٍ عَنْهُ، وَإِنْ كَانَ الثَّانِي قَبْحُ إِبْتَاعِهِ؛ لِأَنَّ اتِّبَاعَ مَا يَخْالِفُ الْعُقْلَ قَبْحٌ فِي الْعُقْلِ»^(٢).

والجواب عن ذلك: ننكر الملازمة بين تطابق النقل للعقل والاستغناء عن الوحي، لأنَّ مقتضى محدودية العقل وتناهي إدراكه، يوجب حرمانه من الوقوف على ما يدخل في وجدانه لذاته وكمالاته الحقيقة، والوصول إلى المطلوب، وهذا التناهي لا يؤول إلى انتفاء مشروعية المنهج العقلي، كما تقدم.

الاتجاه الثالث: الوسطية

المكونات الأساسية التي يعتمد عليها الاتجاه الوسطي عبارة عن أمور ثلاثة:

- ١- التصديق بالمرجعية البنائية للمنهج العقلي.
- ٢- عدم التنافي بين المنهج العقلي والمنهجين النقي وال الاستقرائي.
- ٣- محدودية المنهج العقلي.

(١) البراهمة: فرقه هندية تتسب إلى رجل يُسمى بraham نفى مبدأ النبوة، راجع: الشهري، محمد، دار المعرفة، بيروت، ج ٢، ٦٠.

(٢) قواعد العرام في علم الكلام، مصدر سابق: ١٢٤.
* نلحظ امتداد الشبهة - على قدمها - إلى وقتنا المعاصر في الأوساط الفكرية، حيث من يستدل على انتهاء حاجة الإنسان إلى السماء؛ نظراً لاكتمال العقول البشرية وقدرتها على بناء نظام معرفي متكامل.

أما المكوّن الأول؛ فإنه يرجع إلى خصوصية الإرادة التامة التي يتمتع بها المنهج العقلي، وهي التطابق الواقعي المانع من القبض، وهي من سمات الخصوصيات الذاتية التي لا تكتسب المشروعية من غيرها، وإلا استحال إثبات المرجعيات الأخرى.

وأما المكوّن الثاني؛ فإنه يكشف عن طبيعة توافقية بين المنهجين العقلي والنفلي، وماهية انسجاميهما بين العقل والفطرة. مما يعني: امتناع إرتکاز الرؤى الإلهية على المنهج العقلي الذي ينؤول إلى التصادم بينه وبين الفطرة.

يقرر ذلك صدر المتألهين في نص رائع؛ إذ يقول: «أكثر الناس انتفاعهم بالسمعيات أكثر من العقليات، ولا يصدقون بالأشياء إلا بمكافحة الحس للمحسوس ولا يذعنون بالعقليات ما لم يقترن معها إنتهاء نقلها إلى محسوس ... إنَّ الشرع والعقل متطابقان ... وحاشى الشريعة الحقة الإلهية البيضاء أن تكون أحكامها مصادمة للمعارف اليقينية الضرورية، وتبأ لفلسفة تكون قوانينها غير مطابقة للكتاب والسنة»^(١).

يقف الحكيم صدر المتألهين ~~فلا يُرث~~ على تشخيص المانع من اعتماد مرجعية المنهج العقلي في بناء الرؤى الإلهية، حيث يرجعه إلى أمرتين: الأولى: التزعة الحسية المتأصلة في المعرفة البشرية، والتي كانت سبباً وراء العدول عن الرؤى الإلهية إلى عبادة عجل السامری^(٢)، وإيقاف التصديق بها على رؤية الذات

(١) الحكمة العقلية في الأسفار العقلية الأربع، مصدر سابق، ج ٣٠٣: ٩.

(٢) لاحظ: الأعراف: ١٥١.

الإلهية^(١)، والثاني: إشكالية المصادمة بين اليقين الشرعي واليقين البرهاني. وأما المكون الثالث؛ فإن المحدودية للمنهج العقلي وليدة توسط المفاهيم والصور العقلية في تكون مبادئه التصديقية، وهي التي تتسب في حرمائه من الوقوف على الحقائق الوجودية بما هي هي.

نستوعب تلك المحدودية عند رسم حدود منطقة العقل ورؤيتها مقدار ما يمكن للمنهج العقلي إثباته أو نفيه على صعيد الرؤية الإلهية، وهذا التشخيص الحدودي يمنع ورود العقل إلى منطقة المحرمات المعرفية، تلك الحدود التي رسمها النص النقلي ابتداءً من قوله تعالى: ﴿وَيَحْذِرُكُمُ اللَّهُ نَفْسَهُ﴾^(٢) ومروراً بقول سيد المتكلمين عليه السلام: «لم يطلع العقول على تحديد (حقيقة) صفتة، ولم يحجبها عن واجب معرفته»^(٣).

حكومة العقل المطلقة التي تمنع المنهج النقلي من المشاركة فيها، بمقتضى السيادة العقلية الاستقلالية، والتي نشاهد لها في مظاهرتين: الأولى: إثبات الوجود الواجب بالذات، ووجوب الطاعة المطلقة، لا تعطي لها (الحكومة) الحق في تجاوز حدودها المعرفية، للوقوف على تفاصيل المعاد والبرزخ والعقاب؛ لعدم تجاوز المحدود حدّه.

ندرك من ذلك: عدم صحة محاولة عقلنة كل تفاصيل الرؤية الإلهية واحتضانها لمحاكمته إثباتاً أو نفيأ، في الوقت الذي ندرك خطأ محاولة شرعننة

(١) لاحظ: البقرة: ٥٥.

(٢) آل عمران: ٣٠.

(٣) نهج البلاغة، مصدر سابق، الخطبة الأولى: ٩.

كل مبادئ المنهج العقلي ونتائجها؛ أعني: البحث عنها في المحتوى الداخلي للنصوص النقلية؛ لأنّ صيغتها اليقينية الواقعية حاكمة على ظواهر النصوص التعبدية.

المحدودية المذكورة للمنهج العقلي هي ذاتها التي ساقت النبي ابراهيم عليه السلام للبحث عن الاطمئنان القلبي بالرؤى الإلهية عبر قوله: «ربّ أرني كيف تُخفي الموتى»^(١)، وهي التي جعلت علياً عليه السلام يقول: «وَيْلَكَ لَا تَدْرِكَهُ الْعَيْنُ فِي مَشَاهِدَةِ الْأَبْصَارِ، وَلَكِنْ رَأَتِ الْقُلُوبُ بِحَقَّاتِ الْإِيمَانِ»^(٢).

في ضوء ذلك: يمكننا تحديد خريطة المنطقة المعرفية التي ترتبط بالمنهج العقلي ضمن ثلاثة مناطق:

الأولى: المنطقة المختصة؛ وفيها تكون الحكومة المطلقة للمنهج العقلي؛ حيث لا يمكن توسيط المنهج النقلي في إثبات الرؤى الإلهية على مستوى التوحيد والنبوة.

الثانية: المنطقة المشتركة؛ وفيها يتداول المنهجان العقلي والنقلي مسألة إثبات الرؤى الإلهية على مستوى الإمامة والمعاد.

الثالثة: المنطقة الممنوعة؛ وفيها يكون المنهج العقلي عاجزاً عن الإثبات أو النفي، وهي التي نسميها بـ«منطقة المحرمات المعرفية» وخطورة الاقتراب منها كان سبباً للتصديق بالأسطورة وإنكار بعض الماورائيات الواقعية.

(١) البقرة: ٢٦٠.

(٢) أصول الكافي، مصدر سابق، ج: ١، ص: ٩٨.

ثانياً: المنهج النصلي

يكتسب المنهج توصيفاً تمايزياً عن طريق المصدر الفاعلي للمبادئ التي تدخل في تركيبه، فإذا كانت تلك المبادئ تنشأ عن طريق العقل؛ سمي المنهج عقلياً، ولما كانت مبادئ المنهج النصلي إلهية حاصلة عن طريق نقل المعصوم عليه لها؛ سمي بذلك، وافتقر عن الأول.

وجدنا من خلال مسار البحوث السابقة كيف لعب المنهج النصلي دوراً فاعلاً في موضوع الرؤية الإلهية على صعيد الدوافع البحثية، وكذلك الدوافع التصديقية، بالإضافة إلى دخالته في تحديد العلاقة التبادلية بين الرؤيتين الكونية والأيديولوجية، والتصدي لمعالجة الإشكاليات ذات الصلة.

ثمة جهد مشترك يقوم على أسس قوية بين المدرستين الكلامية والأصولية؛ لتعزيز دور المنهجية النقلية، وتوثيق أهليتها للمرجعية البنائية؛ فالاتجاه الكلامي العقلي يهدف إلى إثبات ضرورة الوحي عن طريق ثلاث قضايا طولية؛ هي: طبع الإنسان على المدنية، واحتياجها إلى القانون، وترشحه عن المقنن الإلهي الأوحدي، الواجد لكمالات العلم والحكمة والقاد للفعالية والمصلحة الذاتية^(١)، كما يهدف إلى إثبات حقانية الوحي الإلهي في كلّ من مرتبة التلقى والفهم والتبيّغ، وذلك عن طريق الملازمة بين مبدأ العصمة والحكمة الإلهية المترتبة على اعتبارهم «رسلاً مبشرينً ومبشرينً لئلاً يَكُونُ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حَجَّةٌ بَعْدَ الرَّسُّلِ»^(٢).

(١) لاحظ: الشفاعة، مصدر سابق، الإلهيات، ج ١: ٤٤١.

(٢) النساء: ١٦٥.

ويهدف ثالثاً إلى إثبات مشروعية المنهج النقلي، والمرجعية العلمية للفرآن الكريم والمعصومين عليهما السلام، بالطريق العقلي أو الذي ينتهي إليه.

أما الاتجاه الأصولي فقد تكفل بالصغرى بعدم انتهاء الكلام من الكبريات؛ فكان يهدف أولاً إلى بيان طرق ضمان تحصيل المنهج النقلي، وقد سلك في ذلك طريقين أطلق الشهيد الصدر فقيه على الأول «وسائل الإثبات الوجданى» وعلى الآخر «وسائل الإثبات التعبدى» مؤكداً على ضرورة انتهائهما إلى دليل قطعى ثبت المشروعية (الحجية) له ثبوتًا ذاتياً، دفعاً للدور أو التسلسل^(١).

ويهدف ثانياً إلى إثبات مشروعية الاعتماد على المحتوى الداخلى للنص النقلي، وتحديد ضوابط ذلك، ضمن بحثه عن مراتب دلالة النص الشرعي والعلاقة بينها، ويهدف ثالثاً إلى دراسة العلاقة بين الأدلة، ضمن بحثه عن التعارض أو التعادل والترابط.

التصور المذكور للمنهج النقلي لا يعني بالضرورة اشتراك جميع المدارس الكلامية في مشخصاته، كيف يكون ذلك ونجد الأشعري يعتبر عمل الصحابة والتبعين من حدود المنهج النقلي^(٢)، وهذا يخالف التزامنا بحصر نطاقه في قول الله تبارك وتعالى وأقوال المعصوم عليهما السلام، خصوصاً عند الكلام في المنهج التصديقى للرؤى الإلهية، وليس للرؤى العملية الفقهية.

(١) لاحظ: دروس في علم الأصول، الحلقة الثانية، مصدر سابق: ١٠٥.

(٢) لاحظ: المواقف، مصدر سابق، ج ١: ١٥١ - ١٥٢.

المنهج النقلي: مرجعية تعليقية

في ضوء ما تقدم: ندرك توقف المرجعية البنائية على التصديق بالرؤية الإلهية في بعدها التوحيدى والنبوى والإمامي، وبلغ المنهج العقلى مرتبة التجيز الفعلى رهن عدم مصادمته للعقل اليقيني الواقعى، كما تقدم، وهذا معنى المرجعية التعليقية.

تبقى تعليقية أخرى وقعت محلًا للبحث والنقاش وهي (التعليقية اليقينية) والمراد: هل تتوقف مرجعية المنهج النقلي على كونه قطعياً أو يكفى بلوغه مرتبة الحجية الاعتبارية؟ كخبر الثقة مثلاً، وحيثئذ يجوز الاستناد إلى آثار الآحاد عند وجdanها لشرانط الحجية الجعلية؟

نجد موقفين إزاء تلك التعليقية اليقينية، الأول يتجه إلى إثباتها، وبالتالي عدم جواز الاعتماد على الخبر الظني في تأسيس الرؤية الإلهية، يكشف عن ذلك العلامة الطباطبائى فـ^فيقوله: «أنا لا نعول على الآحاد في غير الأحكام الفرعية على طبق الميزان العام العقلاني الذي عليه بناء الإنسان في حياته»^(١).

يؤكد العلامة الطباطبائى فـ^فيقول ذلك بقوله: «اتضح في علم الأصول اتضاحاً يتلو البداهة أن لامعنى لحجية أخبار الآحاد في غير الأحكام؛ كالمعارف الاعتقادية والموضوعات الخارجية»^(٢).

(١) الميزان في تفسير القرآن، مصدر سابق، ج ٦: ٥٧.

(٢) المصدر السابق، ج ١٤: ١٣٣.

والثاني يتجه إلى جواز العمل بالخبر الظني في بناء الرؤى الإلهية، وينسب السيد المرتضى فـ^{فَلَيَكُنْ} ذلك إلى أصحاب الحديث؛ فيقول: «ألا ترى أنَّ هؤلاء بأعيانهم قد يحتجون في أصول الدين من التوحيد والعدل والنبوة والإمامية بأخبار الآحاد، ومعلوم عند كل عاقل أنها ليست بحجة في ذلك»^(١).

تأكيد السيد المرتضى فـ^{فَلَيَكُنْ} على وضوح انتفاء المشروعية عن الخبر الظني بلحظ أصول الدين، يكتنف بالغموض حول منشأ ذلك الوضوح الذي وصفه الطباطبائي فـ^{فَلَيَكُنْ} بأنه يتلو البداهة، وليس ذلك المنشأ إلا عبارة عن الرجوع إلى الملائكة التي تبعث نحو تحصيل الرؤى الإلهية؛ وعمدتها دفع الفرر المحتمل؛ التي تحدد الموقف النهائي من مشروعية الخبر الظني في العقيدة، والصحيح من ذلك كله: عدم اعتباره في بناء الرؤى الإلهية؛ لبقاء احتمال الضرر معه.

إشكالية المواجهة

في ضوء المعطيات السابقة نستطيع معالجة أهم الإشكاليات التي تواجه المنهج النقلي؛ وهي:

الأولى: لما كان المطلوب عند بناء الرؤى الإلهية التصديق اليقيني، والمنهج النقلي عاجز عن تحقيق ذلك؛ لكثرة طريقة الآحادي، امتنع التعويل عليه.

الثانية: على تقدير اليقين بطريق النص، لكن تبقى المشكلة قائمة حول فهم المحتوى الداخلي للنص؛ لأنَّه إما أن يواجه معارضة من قبل محتوى آخر وإما

(١) رسائل الشريف المرتضى، مصدر سابق، ج ١: ٢١١.

يتمسك بالدلالة الظهورية دون الدلالة النصية، وحينئذٍ يفقد اليقينية التي يستمد منها المشروعية.

تجه الإشكاليتان إلى تفريغ المنهج النصي من المرتكز الذي يعتمد عليه، وهو اليقين، والفرق بينهما لا يتجاوز محتوى التفريغ، والجواب عنهما من خلال التأكيد على قطعية المبادئ التصديقية الدخيلة في بنية المنهج النصي، وهي عبارة عن السنن القطعية، والدلالة القطعية بذاتها أو نتيجة تراكم مجموعة من القرائن توجب اليقين.

الخاتمة

(نتائج البحث)

ينتهي موضوع الرؤية الكوتية الإلهية الدوافع والمناهج إلى تسجيل التتابع التالية:

أولاً: التتابع التصورية

- ١- الرؤية الكوتية تحكي عن بعد النظري ذات الماهية الاعتقادية، بينما الرؤية الأيديولوجية تحكي عن بعد العملي، على نحو ابغاء الفعل أو الترك.
- ٢- الدوافع البحثية تهدف إلى الجواب عن علة البحث عن الرؤية الإلهية، بينما الدوافع التصديقية تهدف إلى الجواب عن علة التصديق بها.
- ٣- المنهج الذي يساهم في بناء الرؤية الإلهية ما كان واجداً لثلاثة مكونات: المادي الصوري والتواحد الذاتي، والتواحد الغيري.

ثانياً: التتابع التصديقية

- ١- المدخل المعرفي الصحيح لدراسة الرؤية الكوتية يبدأ من التصديق بالواقعتين الوجودية والمعرفية، وهذا ما أهمل في كثير من الدراسات الكلامية.
- ٢- بعد الماوراني للرؤبة الإلهية لا يلغى ارتباطها بالحياتية، كما تذهب إليه الرؤية المادية.

- ٣- رجوع الكونية والأيديولوجية إلى الإنسانية والخبرية لا يوجب مبانيهما؛ لأنّ المكان التكيف بينهما إما على أساس الصياغة الشرطية أو الصياغة الانتزاعية.
- ٤- أبرز الدوافع البحثية هو دفع الضرر المحتمل الذي لا نلتزم إلا بفطريته، دون عقليته أو عقلائيته، وأبرز الدوافع التصديقية المنهج العقلي.
- ٥- التحفظ على اعتبار طريق الكشف والشهود منهجاً يُساهم في بناء الرؤية الإلهية، مع الالتزام بطريقته.
- ٦- عدم معقولية التصادم بين المنهجين العقلي والنقلـي؛ للخصوصية الذاتية في الأول.

فهرس المحتويات

٥	الإمداد
٦	شكر و تقدير
٧	خلاصة الرسالة
٩	المقدمة

الفصل الأول : مبادئ تصورية

١٠	المبحث الأول: مفاهيم مدخلية
١٥	١- الرؤية (Vision)
١٥	الرؤبة لغة
١٧	الرؤبة اصطلاحاً
١٧	٢- الكوتبة (universal)
١٧	الكتوبية لغة
١٨	الكتوبية اصطلاحاً
١٨	٣- الإلهية (Divine)
١٨	الإلهية لغة
١٩	الإلهية اصطلاحاً
٢٠	٤- أيديولوجيا (Idelogie)

٢٠.....	الأيديولوجيا لغة
٢٠.....	الأيديولوجيا اصطلاحاً
٢٣.....	المبحث الثاني: الرؤية الإنسانية: كونية وأيديولوجية
٢٤.....	المحور الأول: الإنسان والمكونات الثلاثية
٢٩.....	المحور الثاني: قضايا الرؤية الكونية
٣١.....	المبحث الثالث: الرؤية الكونية: إلهية ومادية
٣١.....	المحور الأول: الاختلاف في ضوء الأصول والمنظفات
٣٥.....	المحور الثاني: الاختلاف في ضوء المعطيات
٣٦.....	الرؤى الإلهية: قراءات متعددة

الفصل الثاني: الرؤية الإلهية: دراسات تصديقية

٤٢.....	المبحث الأول: الرؤية الإلهية: دراسة في المدخل المعرفي
٤٣.....	الموقف الأول: الواقعية (Realism)
٤٤.....	خصائص أصالة الواقعية
٤٧.....	الموقف الثاني: اللاواقعية
٤٩.....	الشك المنهجي مقارقة عقلية فرآنية
٥١.....	مراتب اللاواقعية
٥٤.....	منظفات اللاواقعية
٥٨.....	المبحث الثاني: الرؤية الإلهية: دراسة في المعطيات
٦٠.....	المعطى الأول: تفسير الحياة الإنسانية
٦١.....	المعطى الثاني: وجدان الانتماء الحقيقي

٦٢.....	المعطى الثالث: البحث نحو الاطمئنان
٦٤.....	المبحث الثالث: الرؤية الإلهية: دراسة في إشكالية البحث
٦٤.....	الإشكالية الأولى: انسلاخ الرؤية الإلهية عن الحياتية
٦٦.....	الإشكالية الثانية: ضعف القيمة الاحتمالية للرؤبة الإلهية

الفصل الثالث: الكونية والأيديولوجية : العلاقة والتبادل

٧٤.....	المبحث الأول: العلاقة بين الكونية والأيديولوجية
٧٤.....	توطئة
٧٦.....	مرحلة التكوين والدلالة
٧٧.....	المرحلة الأولى: التكوين والثبوت
٧٩.....	معالجة المسار التفكيري
٨٦.....	وقفة تأملية
٩٢.....	الثاني: المسار الارتباطي:
٩٢.....	المحور الأول: دراسة ماهية العلاقة بين ما هو كائن وما ينبغي أن يكون.
٩٤.....	وقفة تأملية
٩٧.....	الدليل على الملازمة بين الحاكمة والطاعة
١٠٠	المحور الثاني: العلاقة الارتباطية: قراءة فلسفية كلامية
١٠٤	المحور الثالث: خصائص العلاقة بين الكونية والأيديولوجية
١٠٥	الخصوصية الأولى: الطردية
١٠٦	الخصوصية الثانية: الاستدلال والاستنتاج
١٠٨	الخصوصية الثالثة: القيمة والمعيار

١٠٩	المرحلة الثانية: الدلالة والإثبات.....
١١٠	الرؤية القرآنية.....
١١٦	الرؤية الروائية.....
١١٩	الرؤية الفلسفية.....
١٢١	الرؤية الكلامية.....
١٢٧	المبحث الثاني: التبادل الوظيفي بين الكونية والأيديولوجية.....
١٢٨	أين المفارقة؟.....

الفصل الرابع: دوافع البحث عن : الرؤية الإلهية

١٣٤	المبحث الأول: الدوافع: التصنيف وآثار الخلط
١٣٨	الأولى: فرضية الجهل
١٣٩	المؤاخذات على فرضية الجهل
١٤٣	الثانية: فرضية الخوف
١٤٥	المؤاخذات على فرضية الخوف
١٤٨	المبحث الثاني: الدوافع البحثية: عرض وتحليل
١٤٩	المسلك الأول: الوجوب الشرعي
١٥٢	الدليل الأول: لزوم محدود دور
١٥٤	الدليل الثاني: لزوم محدود تحصيل الحاصل أو التكليف بما لا يُطاق
١٥٦	الدليل الثالث: لزوم محدود إفحام الأبياء، وحاصله:
١٦٢	المسلك الثاني: الوجوب العقلي
١٦٥	النصوص المتقدمة: قراءة مقارنية

١٦٦	إشكالitan على وجوب البحث عن الرؤية الإلهية
١٦٨	جواب الإشكالية الأولى
١٧٠	جواب الإشكالية الثانية
١٧٣	قراءة في رواية عبد الأعلى
١٧٥	أولاً: نظرية دفع الضرر المحتمل
١٧٥	المحور الأول: تحديد المدلول اللغوي للضرر وتقسيماته
١٨٠	المحور الثاني: منشأ حصول احتمال الضرر الآخروي
١٨٣	المحور الثالث: تحديد نوع الوجوب
١٨٨	المحور الرابع: الدليل على النظرية
١٩٢	ملاحظات ونتائج في ضوء تلك الأدلة والمناقشات
١٩٣	المحور الخامس: دلالة النظرية على ضرورة البحث عن الرؤية الإلهية
١٩٤	المحور السادس: إشكالية الورود على النظرية
١٩٨	جواب إشكالية التوارد
١٩٩	ثانياً: وجوب شكر المنعم
٢٠٠	البعد الأول: تحديد مفاد النظرية
٢٠٣	البعد الثاني: دلالة النظرية على وجوب البحث عن الرؤية الإلهية
٢٠٤	البعد الثالث: دليل النظرية
٢١١	البعد الرابع: بعض الاشكالات العامة على النظرية.

الفصل الخامس: مناهج التصديق: بالرؤية الإلهية

٢١٤	المبحث الأول: مدخل إلى دراسة المنهج التصدقي
-----	---

٢١٦	المقومات الدخيلة في تكوين المنهج
٢١٨	الفطرة والكشف ودعوى المنهجية
٢٢٣	وقفات في ضوء تلك المدخلات
٢٢٦	القيمة المعرفية لدراسة المنهج
٢٢٦	المعطى الأول / تحديد الآلية:
٢٢٧	المعطى الثاني / تشخيص الإشكالية:
٢٢٨	المنهج في ضوء المدرسة الكلامية
٢٣٥	المبحث الثاني: نماذج من المناهج التصديقية: عرض وتحليل
٢٣٥	أولاً: المنهج العقلي
٢٣٦	العقل والمنهج العقلي وضرورة التفكير
٢٣٨	خصائص المنهج العقلي
٢٣٨	أولاً: الخصائص الموضوعية
٢٤٢	ثانياً: الخصائص المحمولية
٢٤٣	الاتجاهات حول مشروعية المنهج العقلي
٢٤٣	الاتجاه الأول: التعطيل
٢٤٤	المنطلق الأول:
٢٤٥	المنطلق الثاني:
٢٤٧	المنطلق الثالث:
٢٥١	الاتجاه الثاني: حصر المرجعية في المنهج العقلي
٢٥١	المنطلق الأول:

٢٥٢	المنطلق الثاني:
٢٥٣	الاتجاه الثالث: الوسطية
٢٥٦	ثانياً: المنهج النقلي.....
٢٥٩	المنهج النقلي: مرجعية تعليقية
٢٦٠	إشكالية المواجهة
٢٦٢	الخاتمة.....
٢٦٤	فهرس المحتويات



مكتبة لسان العرب

www.lisanarb.com

lisanerab.com رابط بديل